

مقدمة فى علم الأخلاق

تأليف

وليام ليلى

ترجمة وتقديم وتعليق

دكتور/ على عبد المعطى محمد



٢٠٠٠

الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية

جلال حزى وشركاه





الناشــر:

منشأة المعارف ، جلال حزى وشركاه

٤٤ ش سعد زغلول ــ محطة الرمــل ــ ت / ف : ٤٨٣٣٣٠٣ ــ ٤٨٥٣٠٥٥ الأسكندرية

٣٢ ش دكتور مصطفى مشرفة ــ سوتــير ــ ت : ٤٨٤٣٦٦٢ ــ ٤٨٥٤٣٣٨ الأسكندرية

الإدارة : ٢٤ شارع ابراهيم سيد أحمــد ــ محرم بك ــ ت / ف ٤٩٢٢١٦٤ الأسكندرية

الإيداع بدار الكتب والوثائق القومية :

مقدمة في علم الاخلاق - د/على عبد المعطى

رقم الايداع : ٢٠٠٠/٢٨٦٦

الترقيم الدولى I.S.B.N. : 977-03-0691-6

التجهيزات الفنية :

جمع وتصميم غلاف : سلطان كمبيوتر - الاسكندرية

طباعة : مطبعة الانتصار - كرم الدكة - الاسكندرية

مقدمة فى علـم الأخـلاق

تأليف

وليـام ليلـى

ترجمة وتقديم وتعليق

دكتـور

علي عبـد المعطى محمـد

أستاذ الفلسفة وتاريخها

ومدير مركز التراث القومي والمخطوطات

بكلية الآداب جامعة الاسكندرية

٢٠٠٠





بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة في علم الأخلاق



دعاء

اللهم قني شر أولئك

الذين لا يعملون ويضيرهم

أن يعمل الآخرون



أهداء

إلى

ابنى عمرو ..

الذي يخطو خطواته الأولي

نحو محراب الفكر والفلسفة



مقدمة
في
علم الأخلاق



هذه ترجمة عربية

لكتاب

An Introduction to Ethics

تأليف

WLLIAM LILLIE



مقدمة الطبعة الثانية

يسعدنى أن أقدم لجمهور الطلاب والباحثين الطبعة الثانية من هذا الكتاب الذى ألفه «وليام ليلى» والذى قمت بترجمته والتقديم له والتعليق عليه. وذلك بعد أن نفذت الطبعة الأولى تماماً نظراً لما يحتويه الكتاب من موضوعات ذات أهمية بالغة فى الحقل الأخلاقى، فبعد أن تحدث المؤلف عن طبيعة علم الأخلاق، وسيكولوجية الفعل الأخلاقى؛ وتطور الأخلاق، وسيكولوجية الحكم الأخلاقى، وتطور النظرية الأخلاقية، وبعد أن استعرض موضوع النظريات النسبية والذاتية والطبيعية، أفرد عددا من الفصول للحديث عن المعايير الأخلاقية: منها المعيار الحدسى، والمعيار القانونى، ومعيار اللذة، والمعيار التطورى، ومعيار الكمال، ومعيار القيمة.

ولم يقتصر عرض «وليام ليلى» لهذه الموضوعات بدقة وعمق، بل تحدث أيضاً عن الأخلاق بين النظرية والتطبيق، والفرد والمجتمع، والحقوق والواجبات، والفضيلة، وعلم الأخلاق بين الميتافيزيقا والدين ، ولغة الأخلاق، وهى موضوعات هامة، وتتصل أوثق الاتصال بقضايا الأخلاق فى المجتمع المعاصر.

وفي الطبعة الثانية من هذا الكتاب قمت ببعض التغييرات

الجوهرية فلقد غيرت العنوان العربي لكي يكون « مقدمة في علم الأخلاق » بدلاً من « المدخل إلي علم الأخلاق » فالعنوان الأول أفضل وأكثر تعبيراً عن موضوعات الكتاب ، وألصق بما جاء في فصوله وفقراته من العنوان الثاني؛ ذلك أن « وليام ليلي » قد عرض في كتابه هذا لكثير من الموضوعات والعديد من الآراء لكبار الفلاسفة ورجال الأخلاق لكن بصورة مختصرة إلي حد كبير، وهو الأمر الذي جعل هذا الكتاب بمثابة مقدمة لكل مذهب من المذاهب التي عرض لها، ولكل رأي ورد في ثناياه.

أما التغيير الثاني فهو إنني قمت بإعادة ترتيب فصول هذا الكتاب ترتيباً منطقياً ومنهجياً وموضوعياً يتسم بالسلامة والتدرج من الأيسر إلي الأصعب، مع جمع الفصول المتقاربة جنباً إلي جنب. وذلك لأنني لاحظت علي مؤلف هذا الكتاب حين أعددت طبعته الأولي أن التوفيق قد خانه في ترتيب وتنسيق فصوله وأجزائه؛ فلم نجد قاعدة واضحة ينتقل وفقها من فصل إلي آخر يترابط معه برباط ما، إذ ينتقل مما هو عام إلي ماهو خاص علي غير هدي، ويتكلم في موضوع ثم يقطعه بموضوع آخر لكي يعود إليه مرة أخري دون سبب واضح. وعلي هذا النحو سيكون ترتيب الفصول علي النحو التالي :

الفصل الأول : طبيعة علم الأخلاق .

الفصل الثاني : تطور النظرية الأخلاقية .

الفصل الثالث : تطور المستويات الأخلاقية.

الفصل الرابع : علم الأخلاق والميتافيزيقا والدين .

الفصل الخامس : لغة الأخلاق .

الفصل السادس : الفرد والمجتمع.

الفصل السابع : سيكولوجية الفعل الأخلاقي .

الفصل الثامن : سيكولوجية الحكم الأخلاقي .

الفصل التاسع: الحقوق والواجبات .

الفصل العاشر: النظريات النسبية والذاتية والطبيعية للمعيار الأخلاقي.

الفصل الحادي عشر : المعيار الحدسي .

الفصل الثاني عشر: المعيار القانوني .

الفصل الثالث عشر: معيار اللذة .

الفصل الرابع عشر: المعيار التطوري .

الفصل الخامس عشر: معيار الكمال .

الفصل السادس عشر: معيار القيمة .

الفصل السابع عشر: الفضيلة .

الفصل الثامن عشر: النظرية والتطبيق .

ولقد قمت بإصلاح بعض العبارات، ودققت في كثير من المصطلحات، ورجعت بالقارئ إلي كثير من الإشارات، وصححت بعض الأخطاء، بحيث بدي الكتاب أمام ناظري وهو أكثر دقة، وأعظم وضوحاً وجمالاً.

هذا ولقد تمت ترجمة هذا الكتاب علي مستويين : المستوي الأول هو مستوي الترجمة الحرفية، وهو مستوي يحاول الحفاظ علي ماجاء في الكتاب المترجم سطراً سطراً وحرفاً حرفاً حتي لو أدي ذلك إلي غموض بعض الأفكار، والمستوي الثاني هو مستوي الفهم، أي فهم المصطلح الواحد من خلال التعبيرات التي جاء ذكره فيها وفهم التعبيرات من خلال السياقات. (١) وهذا يعني أننا حاولنا الحفاظ علي النص وروح النص في الآن عينه، وهو مايقتضي جهداً زائداً من قبل المترجم الذي حرص علي أن يفهم كل ماجاء في النص الذي قام بترجمته، لكي يفهمه القراء بالتالي. وفي هذا السياق قد تتم التضحية ببعض الكلمات أو بعض السطور خدمة لهذا الهدف الجليل.

---

(١)- علي عبد المعطي محمد : رؤية معاصرة في علم المناهج، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥ .

أتمـنـي أن يـحـقـق هـذا الـعـمـل الأمـل المـنـشـود مـنـه، والـلـه ولـي التـوفـيق

زيزينيا في ١ / ١ / ٢٠٠٠

المترجم
أ.د. علي عبد المعطي محمد
أستاذ الفلسفة وتاريخها
ومدير مركز التراث القومي والمخطوطات
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

مقدمة الطبعة الأولى

تنقسم مباحث الفلسفة الي ثلاثة : مبحث الوجود أو الأنطولوجيا ومبحث المعرفة أو الإبستمولوجيا، ومبحث القيم أو الإكسيولوجيا والمبحث الأخير ينقسم بدوره إلي ثلاثة : مبحث الحق أو المنطق، ومبحث الخير أو الأخلاق ، ومبحث الجمال أو فلسفة الجمال.

والكتاب الذي بين أيدينا اليوم يعالج مبحث الخير أو الأخلاق، كتبه وليام ليلي وبطريقة فيها من العمق وثراء المعرفة وتدفق الأفكار مالانجده في غيره من المؤلفات، فلقد احتوي الكتاب علي ثمانية عشر فصلا، تعرض في الفصل الأول لطبيعة علم الأخلاق من حيث تعريفه، ومعطياته، ومناهجه،واستخداماته، ثم انتقل في الفصل الثاني لسيكولوجية الفعل الأخلاقي فتعرض لسيكولوجية تفسير السلوك، وطبيعة الرغبة، والدافع والنية، والعملية الإرادية، ومذهب اللذة السيكولوجي، والعقل كدافع للفعل، وحرية الإرادة، ثم انتقل في الفصل الثالث للحديث عن تطور الأخلاق، فعرض لمستويات التطور : مستوي الغريزة، ومستوي العادة، ومستوي الضمير، وقارن بين مستوي العادة ومستوي الضمير، ثم بين مسار التطور التاريخي لعلم الأخلاق، وعاد في الفصل الرابع مرة أخري للجانب السيكولوجي وإن كان حديثه هنا قد

انصب علي الحكم الأخلاقي، وتعرض في هذا الفصل للضمير كأساس للحكم الأخلاقي، وللنظريات التي تناولت الضمير، وطبيعة الحكم الأخلاقي، وموضوعه، وعن تطور النظرية الأخلاقية كتب « وليام ليلي » الفصل الخامس عن تاريخ الأخلاق، مقسما ذلك التاريخ إلي ثلاث مراحل متميزة، بادئاً بالمرحلة اليونانية، مرورا علي العصور الوسطي، وانتهاءاً بالعصور الحديثة، متوقفاً عند تصنيف متميز للنظريات الأخلاقية.

أما الفصل السادس من هذا الكتاب فلقد تعرض فيه المؤلف إلي النظريات النسبية والذاتية والطبيعية للمعيار الأخلاقي، وافتتح الفصل بحديث عن الأخلاق المطلقة والأخلاق النسبية، منتقلا إلي الحديث عن المعيار الذاتي، ثم المذهب الطبيعي غير الذاتي، موضحاً طبيعة المغالطة الطبيعية، مختتماً الفصل بأهم نتائجه.

وينقلنا المؤلف بعد هذا نقلة كبيرة متعمقة إلي المعايير الأخلاقية من زوايا عديدة، وذلك في الفصول من السابع إلي الثاني عشر. وهو يبدأ بالحديث عن **المعيار الحدسي**، فيتناوله من نقاط طبيعة وموضوعات الحدس، ومدرسة الحدس الأخلاقي، ونظرية بتلر، مفرقا بين الحدوس الفردية والحدوس العامة، والحدوس الكلية. ثم ينتقل في الفصل الثامن إلي تناول معيار آخر هو **المعيار القانوني** الذي يبدأه بالحديث عن معني القانون، وعن القانون الأخلاقي كقانون سياسي، ثم كقانون للطبيعة، ثم

كقانون للعقل، ويفرد فقرة طويلة للحديث عن نظرية كانط في هذا الصدد.

ويفرد المؤلف الفصل التاسع بعد ذلك للحديث عن **معيار اللذة**، فيعرض لطبيعة اللذة، ولمذهب اللذة الأخلاقي، ثم لمذهب اللذة الأخلاقي الأناني، منتقلا بعد ذلك إلي مذهب المنفعة ونظريتي جون استيوارت مل وسيدجويك ومختتما الفصل بموضوع « الغاية كلذة للآخرين ».

وعن **المعيار التطوري** كتب المؤلف فصله العاشر، بادئاً بالحديث عن مفهوم التطور فنظرية هربرت سبنسر، منتقلا إلي الحديث عن مفهوم الغائية واللاغائية في أخلاق التطور، فالإنتخاب الطبيعي في الأخلاق، ومختتما هذا الفصل بعرض لأهم النظريات الحديثة في التطور، ثم عرض للأخلاق الخلاقة أو الإبداعية.

وفي الفصل الحادي عشر يتعرض المؤلف **لمعيار الكمال** من خلال الحديث عن تحقق الذات، والتصور الروحي، مبيناً ذلك من خلال نظرية توماس هل جرين. وفي إطار الموقف الإنساني وواجباته، ثم اختتم الفصل بالحديث عن مفهوم السعادة، وأردفه بخاتمة ذكر فيها أهم نتائج الفصل.

وآخر فصل عرض فيه المؤلف للمعايير الأخلاقية هو الفصل

الثاني عشر، حيث خصصه للحديث عن **معيار القيمة**، بــدأه بالحديث عن مفهوم القيمة، ومعني القيمة الأصلية أو الأساسية. ثم تحدث عن الخير الأصلي كهدف للفعل الأخلاقي، وانتقل منه إلي عرض وجهة نظره في الشخصية الصالحة كغاية تستهدف الأخلاق تحقيقها، واختتم هذا الفصل بعرض للأفعال الصالحة كخير أصلي.

وفي الفصل الثالث عشر يعرض الباحث لأحد الموضوعات الهامة التي تتعلق بالنظرية والتطبيق. وقسم هذا الفصل إلي سبع نقاط : تحدث في النقطة الأولي عن الغرض من الدراسة الأخلاقية ثم انتقل في النقطة الثانية للحديث عن علم حل المشكلات، وعرض في النقطة الثالثة لتأثير النظرية الأخلاقية علي الميدان التطبيقي من خلال البرهان والتجربة، وتحدث في النقطة الرابعة عن سلطة المعيار الأخلاقي، ثم انتقل في النقطة الخامسة لعرض علاقة النظريات الأخلاقية المختلفة بالجانب التطبيقي، وعقد مقارنة في النقطة السادسة بين الأخلاق والمنطق من حيث أوجه التشابه وأوجه الإختلاف، واختتم هذا الفصل بالنقطة السابعة حيث لخص فيها نتائج هذا الفصل.

إنتقل المؤلف بعد ذلك، وفي الفصل الرابع عشر للحديث عن الفرد والمجتمع، ونراه هنا يسلم منذ البداية بأن المجتمع يمثل الخلفية العريضة للحياة الأخلاقية، ثم ينتقل الي بيان الموقف العلائقي بين الفرد والدولة، عارضاً لمواقف الأنانية والكلية

والخيرية، مختتما هذا الفصل بحديث نقدي طويل عن نظريات العقاب المختلفة.

ويخصص المؤلف الفصل الخامس عشر للحديث عن الحقوق والواجبات ويبدأ فصله ببيان مايقصده بالحقوق وطبيعة تلك الحقوق، ثم ينتقل إلي بيان حقوق الإنسان، ويعرض للواجبات في مقابل الحقوق، مركزاً علي حتمية الواجبات، ويفرد الفقرتين الأخيرتين من هذا الفصل للحديث عن « الواجب والفضيلة » ثم الحديث عن « الواجب كالتزام أخلاقي ».

وفي الفصل السادس عشر الذي خصصه « وليام ليلي » لعرض مفهومه عن الفضيلة يتحدث المؤلف عن معني الفضيلة، ومعالجة أفلاطون للفضائل، لكي يقف وقفة أكبر عند الفضائل الأربع : العفة للنفس الشهوانية ولطبقة الزراع والتجار والصناع، والشجاعة للنفس الغضبية ولطبقة الجند أو الحراس، والحكمة للنفس العاقلة ولطبقة الحكام الفلاسفة، والعدالة التي تتحقق إذا تحققت الفضائل السابقة بصورة عادلة، أي أن يحقق كل جزء إنساني ومايقابله من طبقة في المجتمع وظيفته دون أن يطغي أو يعتدي علي وظائف الجزئين أو الطبقتين الأخريتين، ويختتم المؤلف هذا الفصل بعرض لتصور أرسطو للفضيلة ولقضيته الشهيرة القائلة بأن الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة.

ولقد انتقل بنا المؤلف في الفصل التالي إلي ميادين الأخلاق

والميتافيزيقا والدين، بدأ فصله ببيان علاقة الأخلاق بالميتافيزيقا، ثم انتقل إلي بيان مسلمات أو مصادرات الأخلاق، وتوقف وقفة معقولة عند تصوره للعالم باعتباره محتوياً أو مالكاً لعلاقات أخلاقية، ثم إختتم فصله هذا بحديث نقدي واع عن الدين والأخلاق.

ويأتي الفصل الأخير.. الفصل الثامن عشر. جديداً تماما، فمؤلفه يخصصه للحديث عن لغة الأخلاق، ويفصل فيه القول عن إستخدام اللغة المستخدمة في الأخلاق : اللغة التقويمية، واللغة الانفعالية، ولغة الأمر والنهي والنصح ثم اللغة الوصفية.

ويعقب هذا مباشرة قائمة ببعض المراجع التي يمكن الإسترشاد بها أو الرجوع إليها إذا أراد القارئ الاستزادة في كل فصل من فصول الكتاب.

ولنا علي هذا الكتاب الملاحظات التالية :

١- أن الكتاب يعرض لموضوعات عديدة بعمق نافذ، وبصيرة متقدة، وثقافة شمولية واسعة، ولقد ظهرت تلك الناحية الموسوعية العميقة في أن صاحبها كان علي دراية عريضة بعلوم النفس والتاريخ واللغة والإجتماع جنباً إلي جنب مع الميتافيريقا والمنطق والمعرفة والدين والقانون، بالإضافة إلي عدد وافر من النظريات العلمية كما جاءت في علوم الفيزياء والطب والفلك، فضلا عن علم الأخلاق بطبيعة الحال.

ولقد إستفاد المؤلف بلا ريب بثقافته العريضة تلك في عرضه لموضوعاته ومسائله، فجاءت فصول الكتاب عميقة، شاملة، غنية بالمعارف والمواقف، ممتلئة بالاتجاهات والتيارات من كل نوع.

٢- بيد أن هذا لايعني أن ضخامة وكثافة المادة المستخدمة في هذا الكتاب قد عاقت الخط العام، الذي أراد أن يثبته المؤلف في ثنايا كتابه، فنجده يتمسك بين الفينة والفينة، وخلف كل سطر من سطور الكتاب بأن الأخلاق علم معياري لسلوك الكائنات الحية التي تحيا في مجتمعات : فالأخلاق ليست علما موضوعيا كعلوم الطبيعة وغيرها وإنما هي تنضاف إلي جملة العلوم المعيارية التي تجمع الأخلاق إلي الجمال والمنطق. ثم هي تضع معايير أو نماذج عليا لسلوك الانسان باعتباره كائنا إجتماعيا يعيش في مجتمع له عاداته وتقاليده وقيمه وثقافته ...الخ.

٣- غير أننا لانقبل هنا قول المؤلف بأن الأخلاق علم معياري، فلقد ميز « فنت » بين العلم النظري والعلم المعياري، حين قصد أن المنطق والجمال والأخلاق علوم معيارية ترتبط بقيم ثلاث هي قيم الحق والجمال والخير علي التوالي.

من التناقض أن نجمع بين كون الأخلاق علما وبين كونه معياريا، إذ يقال أنه لايوجد علم معياري. ولقد أصبح هذا الرأي شائعا منذ ظهور كتاب « ليفي بربل » المسمي « علم العادات الأخلاقية » فالأخلاق كما تصورها الفلاسفة إنما تفرض علينا مثلا

عليا أو معايير يجب أن يرقي إليها السلوك الانساني، إذا أريد به أن يكون خلقيا. وهذا هو مالم يسمح لها بأن تقوم كعلم طوال تاريخ الأخلاق، وهي لكي تصبح كغيرها من العلوم الاجتماعية يجب ألا تكون معيارية، ويمكن الاشارة إلي أراء ليفي بريل في هذا الصدد علي النحو التالي :

قضايا العلم تستمد من الواقع، وتعبر عما هو كائن، بصيغة المضارع عادة كأن تقول مثلا « الحديد يتمدد بالحرارة »« واضع المنطق أرسطو »« الأرض تدور حول الشمس » فهذا هو مايسمي بالأحكام التقريرية، وإذا كان الأمر كذلك أي إذا كان العلم يعبر عما هو كائن فقط، فمن التناقض تصور علم بمعني كلمة العلم هذه تكون قضاياه غير مستمدة من الواقع، وإنما تعبر عما يجب أن يكون عليه الواقع. وهذا يتأتي بالطبع من صيغة الوجوب كأن تقول مثلا « يجب أن يتمدد الحديد بالحرارة » فمثل هذا الحكم وغيره هو الذي تقوم عليه العلوم المعيارية كالأخلاق والجمال والمنطق، وهي علوم يتصورها الفلاسفة علي أنها تفرض علينا واجبات وتستن معايير يقاس عليها، هي القواعد أو القوانين الخلقية والجمالية والمنطقية.

إلا أن الأخلاق وغيرها إذا أرادت أن تكون علما بكل معاني الكلمة فلابد من إبتعادها عن فكرة المعيارية هذه، أي لابد أن تكتفي بأن تتقصي الوقائع وتدرس السلوك الانساني كما هو

حادث في المجتمعات، وتستنبط منه القوانين الخلقية وتلزم الناس بها.

ومن ثم فإن الأخلاق إذا أريد لها أن تقوم كعلم حقيقي فيجب ألا نتصورها تصورا معياريا، ولا أن تكون معبرة عن أحكام معيارية، لأنه من التناقض أن نجمع في شئ واحد بين كونه علما وكونه معياريا، فهذا شئ وذاك شئ آخر (١)

٤- ويؤخذ علي مؤلف الكتاب أنه لم يوفق في ترتيب فصوله وأجزائه لذا لم نجد قاعده واضحة ينتقل وفقها من فصل إلي آخر يترابط معه برباط ما، فهو ينتقل مما هو عام إلي ماهو خاص علي غير هدي، ويتكلم عن موضوع ثم يقطعه بموضوع آخر لكي يعود إليه مرة أخري بدون سبب واضح أو حتي مستتر. ولذلك فنحن نقترح ترتيباً عاما آخر لفصول هذا الكتاب علي النحو التالي :

الفصل الأول : طبيعة الأخلاق من حيث الموضوع والمنهج وهو يمثل مكان الفصل الأول في الوضع الحالي.

الفصل الثاني : تطور النظريات الأخلاقية من المنظور الأخلاقي، وهو يحتل مكان الفصل الخامس في الوضع الحالي.

الفصل الثالث : تطور مستويات السلوك الأخلاقي وهو يحتل هنا مكان الفصل الثالث.

---

(١) أنظر في ذلك محمد ثابت الفندي أصول المنطق الرياضي بيروت ١٩٧٢ .

الفصل الرابع : الأخلاق في علاقتها بالميتافيزيقا والدين وهو هنا يحتل مكان الفصل السابع عشر في الوضع الحالي.

الفصل الخامس : لغة الأخلاق، وهو هنا يحتل مكان الفصل الثامن عشر.

الفصل السادس : الفرد والمجتمع أو البعد الإجتماعي للأخلاق وهو يحتل هنا مكان الفصل الرابع عشر.

الفصل السابع : البعد السيكولوجي للفعل الأخلاقي وهو يحتل هنا مكان الفصل الثاني.

الفصل الثامن : البعد السيكولوجي للحكم الأخلاقي وهو يحتل هنا مكان الفصل الرابع.

الفصل التاسع : الحقوق والواجبات وهو يحتل هنا مكان الفصل الخامس عشر.

الفصل العاشر : النظريات النسبية والذاتية والطبيعية وهو يحتل هنا مكان الفصل السادس.

الفصل الحادي عشر : المعيار الحدسي وهو يحتل هنا مكان الفصل السابع.

الفصل الثاني عشر: المعيار القانوني وهو يحتل هنا مكان الفصل الثامن.

الفصل الثالث عشر: معيار اللذة وهو يحتل هنا مكان الفصل التاسع.

الفصل الرابع عشر: المعيار التطوري وهو يحتل هنا مكان الفصل العاشر.

الفصل الخامس عشر: معيار الكمال وهو يحتل هنا مكان الفصل الحادي عشر.

الفصل السادس عشر: معيار القيمة وهو يحتل هنا مكان الفصل الثاني عشر.

الفصل السابع عشر: الفضيلة وهو يحتل هنا مكان الفصل السادس عشر.

الفصل الثامن عشر: النظرية والتطبيق وهو يحتل مكان الفصل الثالث عشر.

تم ترجمة هذا الكتاب علي مستويين : مستوي الترجمة الحرفية أولا، ثم مستوي الصياغة القائمة علي الفهم ثانيا. والمستوي الأخير، يحتاج إلي عدم التمسك الكامل بحرفية الترجمة التي تعوق عمليات الفهم، مع عدم الإخلال - مع ذلك - بالنص قدر الإمكان. وهو مستوي لايمكن أن يقدم عليه إلا الباحث المتخصص المتعمق في دائرة مايترجمه، ويكفينا هنا أن نقول أن من يقدم

عملا لايفهمه هو، لايمكن أن يفهمه القارئ بالتالي، ومن ثم تنتفي الإستفادة، وتمتنع الفائدة.

أمل أن يحقق هذا العمل الهدف المرجو منه، والله ولي التوفيق.

زيزينيا في عام ١٩٨٥

المترجم
أ.د.علي عبد المعطي محمد
أستاذ الفلسفة وتاريخها
ومدير مركز التراث القومي والمخطوطات
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



الفصل الأول
طبيعة علم الأخلاق

١- تعريف إجرائى .

٢- العلوم الأخلاقية .

٣- معطيات ومناهج الأخلاق .

٤- إستخدامات الأخلاق .



١- تعريف إجرائى

كثيرا مانسمع فى حديثنا العادى عبارات مثل «كان يجب ألا يفعل هذا» و «من الصائب أن تعاون جيرانك» و«هذا رجل صالح- وذاك طالح» و «كان فلان يقوم بواجبه فقط» و «من الصواب أن أقول الصدق».

ورغم يسرها الظاهر بالنسبة إلى المستمع إلا أن الاختلاف فى تفسيرها كثيراً مايقودنا الى تقرير أن الأمر ليس بمثل هذه السهولة، فاختلاف صديقى معى فى فهم عبارة مثل «سميث رجل صالح من كل الوجوه» قد يرجع الى واحد من السببين التاليين:

١- أن صديقى يعرف عن سميث مالا أعرفه، ولو أقنعنى بما لا أعرفه فقد أقرر معه أن سميث ليس صالحاً من كل الوجوه.

٢- أن اختلافنا فى فهم تلك العبارة لايرجع الى جهل الواحد لنفس الحقائق التى يعلمها الآخر، وإنما قد يرجع إلى اختلافنا فى استخدام مصطلحى «صالح» و «طالح» أى استخدامهما بمعانى مختلفة.

إن الأخلاق تدرس مثل تلك المصطلحات، وتكشف النقاب عما

تتضمنه أحاديثنا اليومية من كلمات أخلاقية. كما أنها تحاول البحث عن الأسس التى يقلع الأنسان وفقها عما هو طالح، ويتحول الى ماهو صالح، كما يدخل فى نطاق علم الأخلاق عدداً من القضايا الأخرى.

ويمكن تعريف علم الأخلاق بأنه العلم المعيارى لسلوك الكائنات البشرية التى تحيا فى المجتمعات .. وأنه العلم الذى يحكم على مثل هذا السلوك بالصواب أو الخطأ، بالصلاح أو بالطلاح. إن هذا التعريف ينص أولا على أن الأخلاق علم. ويمكن تحديد العلم بأنه نسق معرفى لمجموعة وقائع جزئية مترابطة، ولفظة نسقى Systematic تعتبر لفظة هامة هنا، لأنها هى التى تميز المعرفة العلمية عن المعرفة العادية التى تتصف بالعشوائية واللاترابط.

ولكل علم مجاله الخاص، فعلم الطب يعالج الأمراض، وعلم النبات يدرس النبات، وعلم الأخلاق يعالج أحكاماً معينة يصدرها على السلوك الإنسانى، وهكذا، أما الوجود ككل فهو من شأن الميتافيزيقا. بيد أننا نستطيع أن نقول أن علوم الطبيعة وصفية ووضعية تخضع للحواس، وتقتصر على الوصف، لكنها لاتصدر أحكاماً قيمية، فعندما يصدر عالم النبات حكماً على نبات معين بأنه نبات «صالح» أو «طالح» أو حتى «جميل» فهو هنا لايقوم بدوره كعالم. والواقع أن مثل تلك الاحكام القيمية لاتقوم بها إلا

العلوم المعيارية كالمنطق والجمال والأخلاق، وهى تختلف عن العلوم الوصفية أو الوضعية فى أنها لاتقتصر على الوصف، وإنما تتجاوز الوصف الى الحكم.

الأخلاق إذن علم معيارى، وهو علم معيارى للسلوك، والسلوك اسم جمعى للأفعال الإختيارية، وهذا الإختيار وتلك الحرية هما مايميز سلوك الإنسان عن غيره من أفراد الحيوان، ومن ثم فإن، الأفعال الاختيارية تشتمل على كل أفعال المشيئة أو الإرادة، وتشتمل كذلك على الأفعال اللاإرادية والإعتيادية كغلق العين أمام الضوء المبهر، أو كامتصاص الطفل لاصبعه، لكن بشرط أن يكون فى مقدور الفاعل صنع أو تغيير أو تعديل الفعل بمحض إرادته.

ويمكن مؤقتاً أن نحصر «السلوك» الذى نتعامل من خلاله مع علم الأخلاق بطريقتين:

١- فنحن نتعامل مع أفعال انسانية مختارة وليس مع أفعال حيوانية، على الرغم من أن وفاء الكلب لسيده شديد الشبه بالفعل الإنسانى الخير، بيد أن استبعاد مثل هذا الفعل الحيوانى وغيره يعزى إلى كونه فعلاً غير اختيارى.

٢- وإذا كان علم الأخلاق هو العلم الذى يدرس سلوك الكائنات البشرية التى تعيش فى المجتمع، فإن هناك من بين رجال

الأخلاق من يحدد هذا السلوك أكثر بقوله إن هذا السلوك يقتصر على علاقة الفرد بغيره من الأفراد فى مجتمعه الذي يحياه، واضعين فى اعتبارهم بأن لكل كائن بشرى خلفية إجتماعية عريضة وإلا لما كان بشراً. يقول أرسطو: «إن هذا الإنسان الذى يعجز عن العيش فى مجتمع أو يكتفى بذاته، إما أن يكون إلها أو وحشا» طبعا لايمكن الحكم على سلوك «روبنسون كروزو» أثناء عزلته فى جزيرته القاحلة بأنه سلوك صالح أو طالح، لكن هذا الحكم إنما يتم بالرجوع الى بيئته التى عاش فيها قبل أن يجد نفسه فى جزيرة فقراء، تلك البيئة التى كان يحدوه الأمل دائما فى الرجوع إليها.

وهناك مصطلحات متعددة تستخدم استخداما شائعا فى أحكامنا الأخلاقية، فنحن نقول مثلاً: «هذا الفعل خير وذاك شرير» كما نقول «أنه فعل صائب أوخاطئ» ونضيف «أنه فعل أخلاقى أو لا أخلاقى» أو أنه «سلوك صالح أو طالح» وكثيراً مانقول «أننا يجب أن نقوم بهذا العمل» أو أن «علينا القيام به» أو أن «من الواجب فعله» وعن نوع آخر من الأفعال نقول «إنه لاينبغى عمل ذلك» أو «ليس علينا القيام به» أو «ليس من واجبنا أن نقوم به» نعم إن بعض هذه المصطلحات تبدو مدعمة للاتجاه الأخلاقى، وبعضها الآخر يدعونا إلى تجنب السلوك اللا أخلاقى لكنها مع ذلك

تعد من أكثر المصطلحات صعوبة، وقد يرجع جزء كبير من صعوبتها الى إستخداماتها المهمة فى اللغة العادية، فقد نقول أن المؤمن قد يقوم بأعمال «باطلة» وأن المشاغب يقوم بمشاجرات «رائعة» والسارق يسطو بطرق «بديعة» على البنك، وأن ذلك خمر «جيد» وغير ذلك.

لكن يبدو أن استخدامنا للمصطلحين «صالح»و«طالح» يكون ملائما فى ميدان الأخلاق إذا وضعنا فى اعتبارنا أن النتائج المترتبة على السلوك. والنظر للأفعال وفقا لنتائجها لايمكن أن يتم إذا غيرنا المصطلحين السابقين بمصطلحى «الصواب» و«الخطأ» إذ الصواب يعني ملائمة الفعل لقاعدة أو اتفاق ما يناسبة مثل قولنا فى علم الجمال مثلاً «أن هذه القبعة تلائم هذا الفستان» أو «أن هذه الكلمة تناسب هذا البيت من القصيدة» أو أن هذا الفعل يتناسب مع القاعدة القائلة «لاتسرق» وقد يرتبط الصواب بالإلزام «ينبغى أن تقوم بهذا العمل» أو «من الواجب أن تفعل هذا وتدع ذاك» لكن ذلك ليس هو الحال فى كل المواقف، فعندما تترك حماة فرد ما بيته فمن الصواب أن يشعر بالأسف، ولكن ليس فى مقدور أحد إلزامه بذلك إن لم يكن يشعر بالأسف فعلاً ، ضف إلى ذلك إنه من المحتمل أن يقوم الفرد بفعلين صائبين فى آن واحد كتناول الشاى والقهوة فى الإفطار أو دراسة الاقتصاد والتاريخ

فى الجامعة، ويستطيع الفرد أن يقول بالطبع أن من واجبى تناول الشاى أو القهوة فى الإفطار، أو ينبغى على أن أدرس التاريخ أو الاقتصاد.

٢ - العلوم الإخلاقية

حاولنا فى الفقرة السابقة أن نعطى تعريفاً لعلم الأخلاق، وأن نفسر كل كلمة استخدمناها فى ذلك التعريف. ومن المستحسن الآن أن نميز بين موضوع علم الأخلاق وموضوعات العلوم الأخرى التى تعالج السلوك الإنسانى، والتى قد يخلطها البعض بعلم الأخلاق.

إن علم النفس خصوصاً عند المدرسة السلوكية وعلم الإجتماع وعلم الأنثربولوجيا علوم تدرس أيضا السلوك الذى يركز عليه علم الأخلاق، لكن مايميز هذه العلوم عن علم الأخلاق هو أنها علوم وصفية تبتعد عن أحكام القيمة أيا كان نوعها، بينما علم الأخلاق علم معيارى لايتوقف عند الوصف وإنما يصدر أحكاما قيمية.

وعلى الرغم من أن كلمة «أخلاق» مشتقة بطريقة غير مباشرة من الكلمة الإغريقية التى تعنى «العادة Custom»، فإن الأخلاق تم تحديدها بحيث تنحصر فيما هو معيارى، أى فيما يجب أن نفعله بحيث يكون خيراً، وفيما يجب أن نفكر فيه بحيث يكون صواباً. وبذلك فليس على الأخلاق أن تنحو نحو علوم النفس والإجتماع والأنثربولوجيا فتتجه الى الدراسة الواقعية للأفعال والأفكار.

إننا ندرس فى علم الأخلاق المعيارى هذه المستويات التي يمكن أن نحكم من خلالها على صواب أو خطأ الأفعال أو على صلاح أو طلاح السلوك. واكتشاف وتأسيس مثل هذه المستويات أو المعايير يعد الواجب الرئيسى لعلم الأخلاق المعيارى.

إن كلمة «تأسيس» تشير هنا إلى أننا لانستطيع أن نتوقف فى ميدان الأخلاق على مجرد تفسير مصطلحات «الخير» والصواب والواجب وايجاد الترابط المنطقى القائم بينها، إذ ينبغى أن ندرس علاوة على ذلك لماذا ينبغى على الإنسان أن يسلك سلوكاً صائباً؟ ولماذا يجب عليه أن يتحاشى ماهو غير ذلك؟ كما ينبغى ألا نكتفى باكتشاف وتأسيس المستويات أو المعايير الأخلاقية وحسب بل يجب أيضاً أن نفحص تلك المستويات التى نصدر وفقاً لها أحكاماً أخلاقية.

والواقع أن استخدام المعايير الأخلاقية فى التمييز بين الفعل الصائب وبين الفعل الخاطئ يعتمد بدرجة كبيرة على تلك المعايير، بيد أنه يصعب فى كثير من الحالات حتى بالنسبة الى المحنكين من الناس أن يصدروا أحكاماً أخلاقية تخبرنا بالمسار الصائب للفعل. ولقد حبذ البعض اطلاق اسم «علم حل المشكلات» على تطبيق معايير علم الأخلاق، أو استخدام تلك المعايير فى تمييز ماهو صائب عما هو خاطئ، وفى هذا يقول ج. إى مور G.E Moore "إن

علم حل المشكلات هو أحد أهداف البحث الأخلاقى".

غير أن الجانب التطبيقى لعلم الأخلاق يجب ألا يبعدنا عن الجانب النظرى أو المعرفى له، ويتمثل هذا الجانب الأخير فى النظر فى طبيعة المبادئ الأخلاقية، واستخلاص القوانين الأخلاقية وتجريدها من الجزئيات الواقعية. ولقد إعتقد ماكنزى Mackenzie أنه ليس صحيحاً أن نتحدث عن السلوك كفن، غير أن هناك أوجه شبه فعلية بين السلوك الصالح وبين الفنون الجميلة مثل الرسم أو الموسيقى.

١- فنحن نتعلم ماهو صواب فى علم الأخلاق، كما يتعلم الفنان الرسم، لاعن طريق المعرفة النظرية ولكن عن طريق الممارسة المضنية. نعم قد يعيننا فهم المبادئ الأخلاقية على ممارسة الخير، كما يعيننا فهم علم الجمال على ممارسة الرسم، لكن التقليد لأساليب العباقرة العظام ورجال الأخلاق الكبار يعيننا بنحو أكبر على نجاح ممارستنا العملية.

٢- يؤدى السلوك الصالح كما تؤدى الفنون الجميلة الى تغيرات مباشرة فى العالم الخارجى، ويمكن أن نغير بأفعالنا الخيرة الأشياء التى توجد حولنا تماماً كما تؤدى لوحة رسم الى التعبير عن شئ جديد فى عالمنا. وهذه الممارسة وذاك السلوك يكون لهما تأثير أكبر من مجرد معرفتنا بالعلم والفلسفة،

فالمعرفة الأخيرة لاتؤثر إلا فى عقل العارف ثم يؤدي هذا التأثير إلى تغيير فى النشاطات الخارجية. أما السلوك والممارسة الأخلاقية والفنية فهما أسلوبان مباشران فى تغيير العالم المادى الوضعى وهدفهما هو العمل وليس المعرفة.

٣- يتشابه السلوك الصالح مع الفنون الجميلة فى انتاجهما لما يستوجب الثناء من سلوك أو شئ جميل، كما أن الفعل الأخلاقى النبيل يثير فينا إعجاباً مماثلاً لذلك الإعجاب الذى يتم من رؤية صورة جميلة، أو قراءة «قصيدة عظيمة».

غير أن أوجه التشابه تلك بين السلوك الصالح وبين الفنون الجميلة يجب ألا تنسينا أوجه الاختلاف بينهما:-

١- بينما يختص الفن بنمط معين من نشاطات الفرد، يتعلق السلوك الصالح بكل نشاطاته. والحكم الجمالى أو الفنى لايتم من خلال معايير جمالية وفنية فقط بل ومن خلال المعايير الأخلاقية أيضاً، فنحن قد نحكم على عمل فنى بأنه جميل على المستوى الفنى، لكنه ضار من الناحية الأخلاقية.

٢- والفنان يمارس فنه حينا ويهمله أحياناً، أما ممارسة العمل الصالح فيجب أن يكون فى كل الأوقات، فليس ثمة عطلات للحياة الأخلاقية.

٣- وإذا كنا فى الفنون لانعير أى اهتمام لنوايا الفنان، فإن الأمر على العكس من ذلك فى ميدان الأخلاق، إذ قد نحكم بصلاح الإنسان عندما نعتقد بحسن نواياه حتى لوحولت الظروف تلك النوايا الحسنة الى أفعال لاأخلاقية. كما نظل نستحسن فعل الخير لرجل حاول انقاذ طفل أو غريق حتى وإن لم يؤد فعله هذا إلى إنقاذ هذا أو ذاك.

٤- وفى حين أن فى قدرة الفنان أن ينتج عملاً فنياً، فإن الرجل الصالح لايستطيع أن ينتج فعلاً أخلاقياً فقط بل هو يفعل ذلك دائماً. وبينما يفقد الفنان الذى يتوقف عن ممارسة فنه المهارة التى تؤهله بأن يكون جديرا لأن نطلق عليه لقب فنان، نجد أن الحال على غير ذلك فيما يتعلق بالرجل الصالح حيث تكمن فيه نوايا الخير، ولاتظهر إلا فى المواقف المناسبة.

وهناك أنواع ستة من الأنساق الأخلاقية هى :-

١- العلم الوضعى للأخلاق: وهو الذى يصف المعايير الأخلاقية للناس فى المناطق المختلفة وطبقاً لتنوع سنوات العمر.

٢- العلم المعيارى للأخلاق: وهو الذى يقرر صحة المعايير الأخلاقية.

٣- الفلسفة الأخلاقية : وهى تبحث صحة تلك المعايير من خلال موضعها فى إطار كلى عام.

٤- علم الأخلاق التطبيقى : وهو يطبق المعايير الأخلاقية الصحيحة على حالات عينية جزئية.

٥- التهذيب الأخلاقى : وهو يستهدف تحسين السلوك وتشذيبه.

٦- فن مزاولة الحياة الصالحة.

لكن مايعنينا فى هذا الكتاب هو العلم المعيارى للأخلاق، وإن كان هذا لن يمنعنا فى كثير من الأحوال من أن نعرج على الأنساق الأخلاقية الأخرى.

٣- معطيات ومناهج الأخلاق

ذكر الفيلسوف الأنجليزى جون لوك فى فقرة شهيرة له «أن الله لم يكن يضن على البشرية بهذه الدرجة، وذلك بأن يجعلهم مخلوقات من ذوات الرجلين ثم يترك الأمر لأرسطو كى يجعلهم كائنات عاقلة ... لقد منح الله الانسان عقلاً يفكر به دون أن يحتاج الى تعلم طرق القياس»(١) وهذا القول ينسحب بدوره على قوى الانسان المميزة بين الصواب والخطأ، إذ لم يترك الله الأمر لأساتذة الأخلاق كى يبينوا الفارق بين الصواب والخطأ، إذ ليس من شأن رجال الأخلاق أن يخلقوا المعايير الأخلاقية من لاشئ أو من فراغ، فهم أنفسهم يعيشون فى بيئة اجتماعية توجد فيها تلك المعايير رغم كونها مبهمة وفجة وغير ناضجة فى كثير من الأحيان.

إن واجب رجل علم الأخلاق الأول هو إزالة عدم التناسق القائم بين المعايير العامة المقبولة، واجراء بعض التبديلات الضرورية فى تلك المعايير فى أضيق الحدود، وذلك بواسطة إيجاد مبادئ عامة أخرى يمكن أن تضم - في تناسق تام- تلك المعايير الأخلاقية بين ثناياها، وهذا هو الواجب الثانى لرجل الأخلاق. وهو قد يلجأ

(١) جون لوك - رسالة فى لفهم البشرى - الكتاب الرابع، فصل ١٧ .

فى سبيل ذلك الى الفحص والتصنيف وفرض الفروض المختلفة ولايصبح الفرض قانوناً إلا إذا ثبت صحته أمام كل الحالات المراد له تفسيرها.

إن رجل الأخلاق يقوم - بعبارة أخرى - بمقارنة المعايير الموجودة ليقف على امكانية حذف عدم الإتساق بينها بواسطة ايجاد مبادئ أوسع وأرحب.

ويرى بعض الباحثين أن على علم الأخلاق أن يستخدم منهج التحليل الذى تستخدمه العلوم الطبيعية، ولكن يبدو أن مثل هذا المنهج ليس ملائماً لدراستنا الأخلاقية على الإطلاق؛ فالفعل الخير لابد من رؤيته ككل، وأننا حينما نلتقط من خلال تحليل الصفات الحميدة أجزاء الفعل، فإننا نتجاهل ببساطة الطبيعة الحقيقية للفعل الأخلاقى. طبعاً يمكن القول بأن منهج التحليل يمكن أن يصل بنا فى علم الأخلاق وفى غيره الى فهم أكمل، لكن ذلك لاينطبق من وجهة نظرنا على تحليل عناصر الفعل الأخلاقي وإنما على تحليل الحكم الأخلاقى النهائى.

٤ - استخدامات علم الأخلاق

يعد علم الأخلاق بادئ ذى بدء ضمن العلوم التى تبحث عن الحقيقة. ومن ثم فهو علم يستهدف البحث عن المعرفة، وهو يبدو من هذه الزاوية أقرب الى الفلسفة منه الى علوم الطبيعة. ونحن نبحث بالطبع عن حقيقة الاشياء، ويستهدف علم الأخلاق البحث عن حقيقة الأشياء هو الآخر؛ ذلك البحث الذى يتسم بالأهمية والإثارة، لأنه يكشف عن صواب أو خطأ السلوك الإنسانى. بيد أن فهم المبادئ الأخلاقية لايستلزم بالضرورة اتباع الصواب، فيذكر بارى Barrie فى كتابه «ماذا تعرف كل امرأة» كيف أن رجلاً جاهلاً استطاع انقاذ أخيه من أن يسلك طريق الشر رغم حصول هذا الأخير على جائزة الجامعة فى الفلسفة الأخلاقية. وعلى الرغم من تعليم سقراط بأن المعرفة هى الفضيلة، فمن المتعارف عليه بأن مجرد معرفة المبادئ الأخلاقية ليس كافياً كى يتمسك الانسان بالفضيلة.

غير أننا لانستطيع أن ننكر من جهة أخرى أن معرفتنا بالمبادئ الأخرى يمكن أن تؤدى الى مساعدتنا فى فعل الخير. ودارس علم الأخلاق يكون على مقدرة كبيرة على النظر الى السلوك الأخلاقى

نظرة أكثر شمولاً وأقل تحيزاً وأعظم اتساعاً وجدية. كما أن دارس علم الأخلاق يكون أكثر إستعداداً من غيره على اكتساب الصفات الأخلاقية.

الفصل الثاني
تطور النظرية الأخلاقية

١- تاريخ الأخلاق.

٢- الأخلاق عند اليونان.

٣- الأخلاق في العصور الوسطي.

٤- الأخلاق في العصور الحديثة.

٤- تصنيف نظريات المستوي الأخلاقي.

١ - تاريخ الأخلاق

لعلم الأخلاق الأوروبي تاريخ طويل يمكن تقسيمه الي ثلاث مراحل متميزة لكل مرحلة خواصها وكيفياتها :

١- هناك الفترة اليونانية التي تبدأ من عام ٥٠٠ ق.م تقريباً وتنتهي عام ٥٠٠ ميلادية.

٢- وهناك فترة العصور الوسطي التي تبدأ من عام ٥٠٠ بعد الميلاد الي عام ١٥٠٠ ميلادية.

٣- الفترة الحديثة التي تبدأ من عام ١٥٠٠ ميلادية حتي عصورنا الراهنة.

الأخلاق عند اليونان

خلفية (١) (city state) في الفترة اليونانية سادت مدينة الدولة

---

(١) الواقع أن معظم دول المدينة الإغريقية كانت مقادة بواسطة الطغاه في القرن السادس قبل الميلاد وذلك عدا دولة المدينة الإسبرطية وبهذا أصبحت الموناركية التي تركز فيها السلطة في يد فرد واحد هي الطابع الغالب على أنواع الحكومات في هذا القرن.

ويصور لنا داننج هذا الطاغية الذي كان يتحكم في دولة المدينة الإغريقية على أنه لا يعبأ بالعرف الإجتماعي ولا بالشعور الديني، وإنما كانت سلطته مرتكزة إلى قوة سافرة، وعنف بالغ. ولقد نجم عن هذا رد فعل معاكس إتجه إلى البحث لا عن حق الحاكم ولكن إتجه إلى رفاهية وحقوق المحكومين.

لقد وجهت حكومة الطاغية قسوتها وعنفها إلى الأرستقراطيين أول الأمر، ولكن ما لبث أن شعر الجميع بقسوة وعنف تلك الحكومة، فتضافر الارستقراطيون مع عامة للشعب في سبيل القضاء على تلك الحكومة، وبالفعل فلقد بدأ حكم الطغاه في الزوال من كثير من دول المدينة الإغريقية، وأصبح الجو مهيأ لظهور الديموقراطية، فتنفس الناس الصعداء، وأمسى الجميع ينعمون بالحرية.

إلا أنه سرعان ما ظهر الشقاق والنزاع بين الإتجاه الديمقراطي والعناصر الأوليجاركية متمثلاً في محاولة القلة الغنية الإستئثار بالسلطة وتحقيق أهدافها النوعية التي تبغي مزيداً من الثراء على حساب الجميع. ولكن وحينما أبتدأت الحروب الفارسية وجد الهللينيون جميعاً أنفسهم أمام عدد وافر القوة كثير. الأفراد، فكان عليهم ترك خلافاتهم جانباً والأتحاد وجمع الكلمة والقوة في سبيل القضاء على الخطر الخارجي، وحينما زال الخطر الفارسي بدأ صراع مرير بين الإتجاهات الديمقراطية والإتجاهات الأرستقراطية، وفي وسط هذا الصراع ظهرت الفلسفات السياسية الكبيرة لدى اليونان (أي فلسفة أفلاطون =

الحياة الأخلاقية، ودار الحوار السوفسطائى السقراطي، وظهرت أخلاق أفلاطون المثالية. وتابعها أرسطو بأخلاق واقعية تقوم على أساس نظريته القائلة بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين، كما ظهر فى هذه الفترة أيضاً مذهب اللذة عند الأبيقوريين، والنظرية

=السياسية، وفلسفة أرسطو السياسية).

وبينما كانت الإتجاهات السياسية داخل دولة المدينة الإغريقية تتأرجح بين الأرستقراطية والأوليجاركية والديموقراطية والموناركية أو حكومة الطاغية، فإن العلاقات الخارجية بين هذه الدول قد كشفت عن وحدة قومية هللينية Helenic National Unity أساسها وحدة لغوية ودينية وثقافية. وبالطبع فإن هذه الوحدة القومية الهللينية أمكن تمييزها بوضوع عما كان يسمي حينئذ بالمجتمعات البربرية.

لم يكن هناك عدد محدود من دول المدينة الإغريقية ولكن كان هناك المئات من هذه الدول. إلا أننا نستطيع أن نميز بوضوح من بين هذه المئات دولتين فقط كان لهما طابع خاص وأثار ضخمة على الاتجاهات والنظريات السياسية الإغريقية: الأولى هى أسبرطة والثانية هى أثينا (انظر للمترجم: الفكرالسياسى الغربى، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٦).

* * * * *

والواقع أن دولة المدينة الإغريقية مازالت تحتل أهمية كبيرة فى سياق النظريات السياسية. وعلى الرغم من أنها تحمل اسم المدينة Polis التي نقرنها بطبيعتنا الى السياسات Politics إلا أننا نلاحظ أن دولة المدينة تمثل شيئاً أكبر من النسق السياسي، كما أنها ترتفع على الهدف القانونى الذى يوضح ويدعم شريحة القواعد التي تضبط العلاقات القانونية أو الشرعية. إن دولة المدينة هى دولة State ومجتمع Society فى آن واحد بدون أى تحديد وأدنى تحايز، إنها نسق مفرد من دولة المجتمع Society State سواء أكان هذا النسق=

الرواقيـة فـى طلـب الـسعادة مـن خلال ربـاطـة الجأش، والـتحكم فـى الإنـفعالات والأهـواء والميـول الـذاتيـة والابـتعـاد عـن الخـوف مـن أى مصـدر، والـهدوء الـناجـم عـن قـهر الـرغبـات وضبـط الإنفعالات وعدم الـرهبـة حتـى مـن الآلـهة، والمسـاواة والأخـوة بـين أفـراد الإنسانيـة فـى كل مكـان، ولـقد كـان لـهذا تـأثيـره علـى الـفكـر الأخـلاقـى والـسيـاسـى، فـفـى مـجـال الأخـلاق سـادت أفـكـار الأخـوة والمـسـاواة بـين الـبـشـر والـعدالـة وحـب الإنـسـانيـة جـمعـاء حبـاً شـامـلاً كـليـا، وفـى الـسيـاسـة

= منظماً أو غير منظم.

لم تعد الدولة الآن هى كل شئ، كما كان الأمر بالنسبة إلى دولة المدينة، إن الدولة أصبحت الآن مجرد ضامنة للحقوق والواجبات، إنها تملك فى يدها قوة القانون، وقوتها مستمدة من قوة القانون، بل هى لاتستطيع أن تتجاوز هذا القانون. إن الدولة هى تلك التي تعلن وتضمن قانونياً حقوق وواجبات الأفراد وتجمعاتهم: إنها يمكن أن تعلم وتضمن حقوق وواجبات التجمعات الدينية ولكنها ليست مجتمعا دينيا فى حد ذاتها، كما أنه يمكن أن تعلن وتضمن حقوق وواجبات المؤلفين والأساتذة وكل من يساهم في إبتكار ونقل الثقافة، ولكنها ليست فى حد ذاتها مبتكرة الثقافة ومقررتها، إنها تستطيع أن تعلن وتضمن حقوق وواجبات كل القوى الإقتصادية والإنتاجية والتوزيعية، وبالطبع فإنها تستطيع أن تكون كذلك إذا ضمنت حقوق العمال مثلاً وواجباتهم، ولكنها حين تضبح كذلك فإنها تعارض طبيعتها، وتتخذ موقفاً معارضاً لوظيفتها القانونية ... إنها لاتخلقه ... إنها تؤلف إطار الحقوق والواجبات ولكنها ليست نفسها كل إطار الحياة. إن دراسة دولة المدينة الإغريقية سوف تعطينا الملامح العامة والأسس الجوهرية لبداية الفلسفة السياسية، كما أن دراسة الدولة القومية ستريـنا كيف انتعشت الفلسفة السياسية وتطورت من الدولة المدينة إلى الدولة القومية.

ظهرت فكرة العالمية لافكرة دولة المدينة وهى فكرة قامت على أساس مانجده من أفكار المساواة والحرية والإخاء لدى الرواقيين (١).

(١) نتوقف هنا بالشرح لمواقف سقراط وأفلاطون وأرسطو وأبيقور الأخلاقية لقصور المؤلف فى عرضها وقد فهم سقراط الحكمة على أنها كمال العلم لكمال العمل. ولاشك فى أن سقراط قد استفاد من تعاليم السوفسطائيين كمنهج عقلى خاص به، فلم يكن الجدل عنده غاية فى ذاته، وذلك لأنه كان يريد أن يعيد الى المجتمع الأثينى نظامه وأمنه وطمأنيته بعد أن دست فيه الفوضى وفساد الخلق بفضل تعاليم السوفسطائيين ولم يتحقق لسقراط هذا الأمل المنشود إلا بفضل العقل وتهذيب النفس وتنظيم الفكر تنظيماً منطقياً خالياً من التناقض وتعارض الآراء. وأصبح العلم عنده هو العلم بالنفس لأجل تقويمها مؤكداً الشعار الأبدى « أعرف نفسك بنفسك ».

وكانت وظيفة سقراط الرئيسية هو النظر فى الإنسان، ولهذا لم يحفل بدراسة العلوم الطبيعية والرياضية، بل إنحصرت فلسفته فى دائرة الأخلاق باعتبارها أهم مايهم الإنسان، وحول النظر والفكر من الإهتمام بالفلك والعناصر إلى الإهتمام بالنفس. وتدور الأخلاق على ماهية الإنسان حيث يقول سقراط معارضاً السوفسطائيين: إن الإنسان هو الروح وهو العقل الذى يسيطر على الحس ويدبره. وأن من يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهى. والإنسان فى نظر سقراط- يريد الخير دائماً ويهرب من الشر بالضرورة. فالإنسان إذا عرف حقيقته وماهيته معرفة يقينية، فإنه لابد أن يكون فاعلاً للخير، أما الشهوانى فرجل جهل نفسه وخيره، ولايعقل أنه يرتكب الشر عمداً وعلى ذلك فالفضيلة علم، والرذيلة جهل. وهذا القول دل دلالة قاطعة على مدى إيمان سقراط بالعقل وحبه للخير.

ولكن أهم مايميز سقراط إلى جانب أنه قد طبق فلسفته فى حياته العملية تطبيقاً دقيقاً. أنه كان شجاعاً لايهاب الموت فى سبيل الحق. وقد عاش من أجل=

نعم لقد بدأ سقراط الحوار الأخلاقى، فأعلى من شأن الروح،

= الإنسانية ومن أجل العقل والروح، ومات من أجل هذا كما أفقد حياته من دنيا اللذات الحسية والشهوات البهيمية بل كان سقراط من أنبل الناس خلقاً وأبسطهم حياة وأنقاهم سريرة، ولقد كان مثلاً فى القدرة على ضبط النفس والسيطرة على نزواته ورغباته.

والسعادة التى كان ينشدها سقراط لنفسه ولغيره من البشر لم تكن قائمة خارج الإنسان. وإنما هى فى داخل نفسه يستطيع أن يلمس مكانها ويتعرف عليها حتى عرف كيف يوجه إرادته بما يتلاءم مع تحقيقماينشده من سعادة أبدية، وكيف يتناول الأمور فى جوهرها وحقيقتها الكامنة فيها دون إهتمام بما هو عرض زائل فالمال مصيره الزوال وكذلك الجمال والصحة والمركز السياسى والنسب والحسب فكلها الى الزوال. أما مايبقى ويستقر ويتصل ويدوم أبداً، فهى فضائل النفس والروح التى تسبب لصاحبها الطمأنينة وراحة البال والقناعة.

ويتأكد موقف سقراط من المشكلة الأخلاقية بقولنا أن العدالة وسائر الفضائل الأخرى تتلخص فى الحكمة أو معرفة الخير وهو يؤكد أن السلوك هو الأختيار الصحيح، والرجل الشرير مجبر بالجهل على أن يفعل مايناقض رغبته الحقيقية التى تتجه على الدوام نحو خيره الأسمى، والمعرفة وحدها هي التى تطلق عقاله وتجعله حراً فى تحقيق رغباته.

أما فلسفة أفلاطون فتعتبر فى معالجتها للمشكلة الأخلاقية إمتداداً للمذهب السقراطى فقد ساير أستاذه فى موقفه من اتجاه الفلسفة السوفسطائية فى ميدان المعرفة والأخلاق.

كان هدف أفلاطون من خلال محاوراته التى تقوم على أساس من الحوار الجدلى التعليمى أن يقضى على نسبية الحقائق فى مجال المعرفة أو نسبية القيم فى مجال الأخلاق كما أنه أبطل رد الخيرية الى اللذة، فلم تصبح الفضيلة قائمة فى لذة الفرد كما زعم السوفسطائيون ذلك والفلسفة القورينائية بعدهم، وإلا استحال التمييز بين الخير والشر، فالمتبرع بالدم يشعر بألم لكنه يشعر بلذة.=

وأرسى دعائم الفضيلة، ووقف بكل حزم ضد أوجه الفساد السوفسطائى، ثم قدم أفلاطون تحليلاً أخلاقياً طويلاً يتعلق بالفرد

= لأن الفعل الواحد قد يسبب لفرد لذة ولآخر ألماً وحاول أفلاطون- كما فعل سقراط- أن يحدد الشروط التى تقتضيها إقامة مقياس إخلاقى موضوعى لايختلف باختلاف الأفراد ولايتغير بتغير الزمان والمكان. ويلح أفلاطون فى القول بأن الفعل الخلقى يتضمن جزاءه فى باطنه، ويحمل فى ذاته مبررات فعله، وقيمته باطنية ذاتية بمعنى أن الإنسان الفاضل لايقدم على الفعل الخير رغبة فى تحقيق لذة أو جلب منفعة فقضي بهذا على رأى السوفسطائيين الذين وضعوا غاية الأخلاق خارجها وراهنوا باللذة التى تنجم عنها ويؤكد أفلاطون أن كافة الفضائل - مع إستثناء الحكمة - قد نشأت فى النفس عن طريق العادة والمران. وتقوم الفضائل عنده على قوى النفس الثلاث:

١- **القوة الشهوية** : ويقول عنها أفلاطون أن جميع الرغبات متى تعزى بوضوح إلى أسباب بدنية يطلق عليها - بمعنى خاص - اسم «الشهوات» وفضيلة هذه القوة هى (العفة) التى تلطف الأهواء فتترك النفس هادئة والعقل حراً.

٢- **القوة الغضبية** : وهى تعتبر عند أفلاطون مصدراً عاماً لطائفة من الإنفعالات تحض على العمل النشيط الميال الى النزاع، والغضب والشجاعة أو الإقدام، وحب الشرف والحياء والنفور من العار. وفضيلة هذه القوة هى «الشجاعة».

٣- **القوة العاقلة** :

وفضيلة هذه القوة هى الحكمة حيث تكمل العقل بالحق. والحكمة هى أولى الفضائل ومبدؤها فلولا الحكمة لجرت الشهوانية علي خليقتها وأنقادت لها الغضبية. ولو لم تدع العفة والشجاعة شرطين للحكمة تمهدان لها السبيل وتتشرفان بخدمتها، لما خرجنا من دائرة المنفعة إلى دائرة الفضيلة.

وإذا ماحصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس فخضعت الشهوانية والغضبية=

وبالدولة على حد سواء، نمى نمواً مثالياً، وذكر أن فضائل الفرد

= للعقل، تحقق فى النفس النظام والتناسب. ويسمى أفلاطون حالة التناسب هذه بالعدالة، بأعتبار أن العدالة بوجه عام هى عطاء كل شئ حقه. فليست العدالة عنده فضيلة خاصة قائمة بذاتها أو لها قوة فى النفس الإنسانية، ولكنها حال الصلاح والبر الناتجة عن إجتماع الحكمة والشجاعة والعفة.

اللذة والسعادة وعلاقتهما بالخير الإنسانى :

لقد بحث أفلاطون فى الخير الأقصى للانسان، كما بحث سقراط عن هذا الخير الإنسانى. وهل هذا الخير يقوم فى الحكمة أو اللذة أو الثورة أو الشهرة؟

وقد بحث كل منهما عن المعنى الحقيقى للاسم الكلى «الخير» إذ لابد أن نفهم أولا الطبيعة الحقة للخير فى ذاته.

يقال عند بعض المؤرخين من أمثال «سدجويك» فى كتابه «المجمل فى تاريخ علم الأخلاق» أن أفلاطون يبدو أنه تذبذب فى عدة إتجاهات فبعد أن كان فى محاورة «بروتاجوراس» يؤكد فى وضوح أن اللذة هى الخير، تحول الى الرأى المتطرف لذلك، وأنكر إنكاراً باتاً - فى محاورته «فيدون» و «جورجياس» - أن تكون اللذة خيراً، فاللذة باعتبارها شيئاً محسوساً وعابراً ليست إلا وسيلة. ومن الواضح أن اللذة ليست هى الخير الحقيقى الجوهرى الذى ينشده الفليسوف. وقد لاحظ بالإضافة إلى هذا أن الوجدانات التى أدركت فى وضوح على أنها لذات، تتصل بالألم إتصالاً وثيقاً كما أن الخير لايمكن أن يصاحب الشر مادامت اللذة ليست إلا مجرد إشباع لرغبات آلية تنتهى بزوال هذه الرغبات. وإذ ن فإدراك الناس لبعض اللذات على أنها خير، لايتأتى إلا من نزوع اللذات إلى إحداث خير آخر. واللذة التى تتصل بآلاف الرغبات لاتعدو أن تكون لذة دنيئة غير مهذبة. ومن أجل هذا كله لم يجد أفلاطون فى جمهوريته ما يبرر الاعتراض على محاولة البحث في موضوع السمو الحقيقى للحياة الفلسفية أو الفاضلة فى ضوء اللذة، مؤكداً أن رجل الفلسفة- أو الرجل الخير - هو وحده الذي يتمتع باللذة الحقيقية، بينما ينفق الرجل الحسى حياته مذبذباً بين ألم الرغبة وحالة الحيدة الخالية من الألم، تلك الحال التى يخطئ فى إعتبارها لذة إيجابية.=

تتركز فى العفة والشجاعة والحكمة والعدالة :العفة للنفس

= ومع هذا أعلن أفلاطون فى لهجة قاطعة فى كتابه «النواميس» أن من واجبنا إذا خاطبنا البشر - لا الآلهة- أن نؤكد لهم أن الحياة التى نمتدحها باعتبارها أفضل حياة وأنبلها، هي الحياة التى يطغى فيها فيض اللذة على الألم ولكن أفلاطون- وإن سلم بأن العلاقة الوثيقة بين «الأفضل» و «الألذ» حقيقية وجليلة الشأن - إلا أنه يؤكد من أجل عامة الناس أهمية اللذة على هذا النحو، فإن المقارنة الفلسفية التى عقدها فى محاورة «فيليبوس» بين مطالب اللذة ومطالب الحكمة اندحرت فيها اللذة وقضى عليها تماماً.

من هذا كله يتبين لنا مدى الجهد الذى أضطر أن يبذله أفلاطون فى إقامة فلسفة خاصة للأخلاق، وذلك من أجل محاربة جهل السوفسطائيين ولكنه سلك بعد ذلك طريقاً آخر سهلاً تتبين فيه معنى السعادة التى هى الخير الأقصى للأنسان، وهذا الطريق هو طريق الجدل الذى تقطع فيه الإرادة مع العقل نفس المراحل ويتقابلان عند نفس الغاية. ومن هنا يؤكد أفلاطون أن الحياة الحكيمة هى المطلب الحقيقي للنفس، وأن الجهل هو علة الإعراض عنها والإمتناع عليها. ذلك باننا إذا تأملنا النفس وجدنا فيها قوة عظمى تحركها أبداً وهو الحب. والحب هو قلق دائم وشوق خَيرٌ فالحب مبدؤه الخير وغايته الخير، ويتجه الحب أول مايتجه إلى جمال الأجسام والأشكال، عند هذا المجال يقف الأكثرون ظانين أنه الغاية.

ولكن النفس الحكيمة تدرك أنه زائف زائل،لايبرر شوقها، فتتجاوز هذا الوهم وتدرك أن الجمال المتحقق فى جسم هو مثل الجمال المتحقق فى سائر الأجسام، وأن الجمالات الجسمية أشياء بعيدة لجمال واحد بعينه يحويها فى حدته هو مثال الجمال المحسوس. فلا تدرك النفس أن ماتحب فى الأجسام هى صفاتها وأن هذه الصفات فائضة عليها من النفس التى هى مصدر حياتها، فترتفع من المعلول إلى العلة ثم تعلو وهكذا تكون النفوس مشتركة فى جمال واحد هو الجمال المعنوى، فتصعد من جمال الأجسام إلى جمال النفوس، فإلى جمال العلوم النظرية، ولاتزال تصعد النفس من علم إلى علم حتى تبلغ إلى=

الشهوانية، والشجاعة للنفس الغضبية، والحكمة للنفس العاقلة،

= الجمال كله، فتقف متأملة وتتهيأ بهذا التأمل لمشاهدة الجمال المطلق غير المخلوق الفانى، الذى لايزيد ولاينقص ولايتغير أبداً أى الجمال بالذات الذى يحب ذاته. والمحب الحقيقى الكامل عند أفلاطون هو الفيلسوف الذى يحتقر الجمال الزائل ، ويتعلق بالجمال الدائم.

وهكذا يريد أفلاطون أن تتخلص النفس من سجنها وهو الجسم، ولايكون هذا إلا بأماتة الرغبات والأهواء والإنصراف عن اللذات، والأقبال على حياة الزهد والحرمان،

وهكذا يصبح عالم الحس كله شر، يجب الإبتعاد والإنفصال عنه رويداً رويداً، حتى تصبح الحياة الفاضلة هى العيش والتأمل فى عالم المثل وهو التأمل الفلسفى القائم على النفس الناطقة، ومن هنا تصبح الفلسفة-وهى معرفة عالم المثل- هي المقوم الوحيد للخير الأقصى.

كان أرسطو أدنى إلى الواقع من أفلاطون، فلقد رأى أن تحقيق الخير الذى يقتضى بحثه هو أمر ميسور فى حياتنا هذه الحاضرة. وإذا كان أفلاطون قد رفض عالم الحس والشهادة، فإن تلميذه الذى لقب بالمعلم الأول، كان يميل الى الواقع وينفر من عالم الغيب والجمال الأفلاطونى، ويتمسك بدنيا التجربة الإنسانية.

والواقع أن منهج أرسطو كان يختلف كل الإختلاف فى أبحاثه الخلقية وغيرها عن منهج أستاذه أفلاطون، فإذا استطعنا أن نحدد مذهب ومنهج أفلاطون بقولنا بأن فلسفته كانت فلسفة عقلية تصورية مثالية، فإن فلسفة أرسطو كانت عقلية تصورية واقعية، أى أن أرسطو قد أنزل الفلسفة من السماء إلى أرض الواقع. والحق يقال أن أرسطو هو أول من جعل للعلوم العلمية ومنها الأخلاق طابعاً علمياً وفلسفة منظمة.

فأرسطو هو أول من نادى بأن الأخلاق علم عملى يهدف إلى تحقيق غاية، بدون هذه الغاية يستحيل على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف، ومن هنا أخذ أرسطو يبحث عن غاية الحياة فتوخي الكشف عن الغاية القصوى التى لاتكون أداة =

وإذا تركنا كل نفس لما خلقت من أجله تحققت الفضيلة الرابعة وهى فضيلة العدالة، وهذا ينطبق على الدولة: فالعفة فضيلة

=لغاية أبعد منها، ومن ثم تتجه إلى تحقيقها أفعال الإنسان وتكون قيمتها فى ذاتها وليس خارجها، فتوصل إلي الخير الأقصى الذى يجب أن نختاره لذاته لالغاية أبعد منه وأن يكفى وحده لإسعاد الأنسان.

ومن هذا يتضح أن علم الأخلاق ينظر فى أفعال الإنسان بما هو إنسان، ويديرها على هذا الإعتبار، والإنسان مدنى بطبعه، لايبلغ الكمال إلا فى المدينة وبمعونتها ولتدبير المدينة علم خاص هو علم السياسة. فكما أن الفرد جزء من المدينة، فإن علم الأخلاق جزء من العلم السياسى وعلم السياسة هو رأس العلوم العلمية جميعاً.

إستبعد أرسطو من مجال علم الأخلاق مذهب أفلاطون التجريدى، وأبقى من تعاليم أفلاطون على المنهج السقراطى الأصيل فى إستقراء الرأى العام وتحقيقه ويرى أرسطو أن أهم عنصر فى الحياة الخيرة عند عامة الناس يقوم فى فعل الخير كما يحدده تصور الكمالات الخلقية المختلفة. وعندما فصل أرسطو فى عرض هذه الكمالات قدم خلال عرضه ملاحظته التحليلية الخالصة للشعور الخلقى الشائع فى عصره وهو يرى أن الحقيقة الخلقية تدرك عن طريق المقارنة الدقيقة لآراء خلقية معينة، كما أن الحقيقة الفيزيقية تدرك باستقراء مشاهدات فيزيقية معينة ، ولما كانت أحكام الناس بصدد الخير والشر تختلف ويتعارض بعضها مع البعض تلاشي الأمل فى إدراك الموضوعات الأخلاقية فى وضوح تام ويقين مؤكد، ومع هذا فإن التأمل ينتهي بنا إلى إغفال وجهات النظر المتعارضة والتوفيق بين سائرها.

ومعرفة الخير الأعظم هى الغاية القصوى للإنسان، الذى يتوقف عليه توجيه الحياة ويذهب كافة الناس إلى أن الخير الإنساني الأعظم والأقصى هو السعادة. ولكن ماهو نوع هذه السعادة وماهو موضوعها؟ لاشك في أن الناس يختلفون فى فهم هذه السعادة، وهم إنما يحكمون عليها عادة بحسب السير وهى ثلاث :=

الطبقة العمالية من زراع وصناع وتجار، والشجاعة فضيلة طبقة

=١- سيرة اللذة .

٢- سيرة الكرامة السياسية .

٣- سيرة النظر أو الحكمة .

أما اللذة فهى غاية العبيد والبهائم، وهي غاية العوام الأجلاف، إلا أنه يجب النظر فيها واعتبارها نوعاً من الخيرات، وذلك لأن كثيراً من أهل المناصب يطلبونها هم أيضاً.

وأما الكرامة السياسية فيطلبها الممتازون النشيطون، ولكنها فى الحقيقة متعلقة بالذى يوليها أكثر اعتبار، فالذى يتقبلها يتعرض لمخاطر كبيرة، وكم من رجل رفعه الناس ثم أسقطوه، والخير يجب أن يكون ذاتياً لايمنح ولا ينتزع، ثم أن طالبه يريده ليقتنع بفضله، فهو يطلب التكريم من العقلاء ومن أهل بيئته، ويطلبه للفضل أى للكمال، وقد تنزل بصاحبها المحسن وتنتابه الآلام، فتنغص عليه سعادته.

إذن يجب أن نتساءل هنا بعد هذا كله، ماهو خير الإنسان؟ إن أفلاطون قد أوضح أن السعادة إنما تتحقق بتأمل الخير الأعظم والإتحاد به، أما السعادة عند أرسطو فهى تبقى معلقة لأنه لم يعين لها موضوعاً كفؤاً كما فعل أفلاطون فالفلسفة الخلقية لاتبحث فى خير الإنسان من حيث هو صاحب مهنة أو حرفة معينة مثل أن يكون نجاراً أو طبيباً أو فلاحاً، بل من حيث هو إنسان، وإذن فمعرفة الخير هامة وضرورية.

ولا شك أن موقف أرسطو فى الفضيلة يرتبط كل الأرتباط بمفهومه عن السعادة التى تقوم على العقل والنفس. فلما كان الإنسان يجمع بين الحيوانية والإنسانية، كانت الفضائل نوعين أو صنفين:- صنف يمثل فى التغذى والحس، وصنف يتمثل فى حياة التأمل والنظر المجرد. وتقوم فضيلة الصنف الأول فى إخضاع الشهوات والأهواء لسلطان العقل، أما حياة التأمل فأسمى بكثير .. إنها ترتفع بالإنسان حتى تضعه تحت عرش الله، وحياة الله فكر محض وتأمل=

الجند أو الحراس، والحكمة فضيلة طبقة الفلاسفة، وإذا تحقق لكل طبقة القيام بما هى مؤهلة له تحققت الفضيلة الرابعة وهى فضيلة العدالة. بيد أن أرسطو اتجه فى أخلاقه إتجاها واقعيا على عكس

= خالص.

وعلى هذا الأساس تكون الفضائل عند أرسطو صنفين: فضائل خلقية وأخرى عقلية. والفضائل الخلقية تتكون بالتربية والتعود، وتنشأ الفضائل العقلية عن طريق التعلم. ومن أجل هذا وجب علي المشرع أن يروض مواطنيه على تعود العادات الطيبة، لأن الفضائل إنما تكتسب بالمران والتعود وعندئذ تقترن مزاولتها بالإحساس بالمتعة بل إن الفضيلة لاتكون فضيلة إلا متى أصبحت عادة تصدر عن صاحبها فى يسر وسهولة حتي يجد فى مزاولتها لذة، ومن وجد في مباشرة الفضيلة مشقة أو عناء فإن ذلك يدل على عدم إستعداد الشخص لعمل هذه الفضيلة، فاللذة ترشد إلى الفضيلة وتقترن بها، وهكذا تبدو اللذة وصلاحيتها كأداة للتربية والتهذيب.

ويحدد لنا أرسطو مذهبه فى الفضيلة عندما يؤكد أن الأشياء التى نجنى منها الخير قد تضرنا حين نستعملها بأفراط أو تفريط. فالغذاء المفرط ، والغذاء غير الكافى، يمنعان الصحة على السواء. أما الغذاء المعتدل فإنه يعطى الصحة وينميها. وهكذا يتحدد موقف أرسطو فيما يسمى بالوسط الذهبى، فكل فضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة فالشجاعة وسط بين التهور والجبن.

والشجاعة حالة تختص بالنفس، فالإفراط فى التعرض للمخاطر يجعل الإنسان متهوراً، وقلة التعرض لها يجعله جباناً، وكلاهما يمنع الشجاعة التى إنما تنشأ وتبقي وتنمو بالممارسة المعتدلة للخطر. والممارسة شرط نمو الملكة وإستقرارها فى الفضيلة وفى كل فن. فالرجل الشجاع هو الحاصل على كمال الشجاعة، وهو أقدر سيطرة على أفعاله. فلا توجد الفضيلة حقاً إلا إذا صارت ملكة أو عادة، وصدرت عن الملكة بمثل مايصدر به الفعل عن الطبيعة من سهولة.=

إتجاه أستاذه المثالي، غير أنه إنتهى إلى أن مايحقق السعادة

=وإذا كانت الفضيلة ملكة، فإن ذلك يستتبع إلى جانب أنها كيفية للفاعل فهي أيضاً كيفية للفعل. فالفضيلة تتطلب، علاوة على العلم وقبل كل شئ، أن يحقق الفاعل في نفسه شرطين آخرين هما: إستقامة النية أي إختيار الفعل لذاته، ثم المثابرة أي أن يصدر الفعل عن ملكه ثابتة. وليست الفضيلة وسطاً حسابياً كما يظن بعض الذين أنتقدوا مذهب أرسطو، فالكرم ليس وسطاً حسابياً بين الأسراف والتقتير بل هو أقرب إلى الاسراف منه الى التقتير، وكذلك الأعتدال وسط بين الغرور والمسكنة أو الذلة، والتواضع وسط بين الخجل وإنعدام الحياء والدعابة وسط بين الجنون والفظاظة.

فالوسط هنا وسط إعتباري يتغير بتغير الأفراد والظروف التي تحيط بهم.

والعقل وحده هو الذي يعين هذا الوسط مع مراعاة ظروفه. بل إن من الأفعال والإنفعالات ماليس له وسط كالسرقة والقتل والحسد ونحو ذلك مما يعتبر رذيلة.

وإذا كانت الفضيلة– كما قلنا من قبل – هي ملكة إختيار، فأن الإختيار صادر عن الإرادة. والفعل الإرادي هو الصادر عن معرفة ونزوع فلا يجب أن تخضع أفعالنا لعامل الخوف، أو إتقاء شر أعظم ، أو إبتغاء خير أعظم. (أنظر: ص٣ أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي الجزء الثاني).

أما أبيقور فهو يرى أن اللذة هي الخير الوحيد الأقصى، وأن الألم هو الشر الوحيد، وأن ليس ثمة لذة ترفض إلا من أجل نتائجها الأليمة، ولاتختار الألم إلا متى كان وسيلة لتحقيق لذة أعظم، كما يقول أن قيمة كافة القوانين والعادات لاتتوقف إلا عن القصاص الذي يقتضيه عصيانها. وصفوة القول أن كل سلوك فاضل وكل نشاط نظري عقلي يكون باطلاِ أجوف معدوم القيمة إلا بمقدار مايضيف من لذة إلى حياة صاحبه، ويؤكد أبيقور أنه يقصد باللذة مايعنيه الرجل البسيط السوي، وأنه إذا إستبعد نداء الشهوة والحس، فقد جرد الفكرة من مغزاها ومن هنا يبدو المذهب ملائماً لميول أعظم الناس إستجابة لنداء السوقة، غير أن هذا المذهب يتغير عندما نعلم أن أسمي درجات اللذة– ماكان منها عقلياً أو جسمانياً لايدركه الإنسان إلا بإقتداء الألم أو إزالة الأضطراب الذي تقبل=

ليست اللذة أو التشريف السياسى وإنما حياة الحكمة، ثم يقدم لنا أرسطو نظريته عن الوسط العدل وهى التى تقول بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين.

= اللذة بعده التنوع لا الزيادة، ولهذا فأن أقصى إشباع يحتمله الجسم قد تحققه أبسط الوسائل (المترجم).

٣- الأخلاق فى العصور الوسطى

تميزت أخلاق العصور الوسطى المسيحية بأنها كانت متأثرة إلى حد كبير بالديانة المسيحية، فلقد ربط المفكرون فى تلك المرحلة بين الأخلاق وبين الدين، كما ذهبوا إلى أنه لاتوجد قطيعة بين الأخلاق وبين علم السياسة.

لكن يؤخذ على العصور الوسطى هذه أنها لم تشجع التأمل الأخلاقى، ولا البحث الحر فى ميدان الأخلاق، بل إنكبت على تحديد الصواب والخطأ والخير والشر بالرجوع إلى القانون الإلهى، والى الإنجيل كما فسرته الكنيسة، وحينما يقول شخص أو يكتب مايخالف ذلك يعدم وتحرق كتبه، وإن كانت هناك ثمة إضافة إلى الميدان الأخلاقى فهى مجرد تطبيق ماجاء فى الإنجيل على حالات فردية.

لذلك يمكن القول بصفة عامة أن أخلاق العصور الوسطى «المسيحية» هى أخلاق دينية من الدرجة الأولى أو على الأقل تأثرت بالدين وبقضاياه، والكنيسة وتعاليمها. لذا تم تفسير الأفعال والأقوال والسلوك على أساس ماتحمل هذه من موافقات أو معارضات للدين المسيحى فإن وافقته كانت صائبة صالحة، وإن

عارضته أو خالفته كانت خاطئة طالحة.

وبديهى أن العقل البشرى لايلعب فى هذه الحالة كبير دور، بل أصبح العقل قوة لايعتد بها أمام قوة الدين وسطوته الكبرى.

٤- الأخلاق فى العصور الحديثة

أما فى الفترة الحديثة والمعاصرة فلقد بدأت بفقد الكنيسة للسلطة المخولة لها فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ويرجع السبب فى ذلك إلى ظهور المذهب الفردى الذى أكد على الحرية الإنسانية بمعزل عن الوحى المسيحى، كما يرجع إلى الإنقسامات والاختلافات المستمرة داخل الكنيسة مما أضعفها آخر الأمر. على أى حال لم تعد للأفراد الرغبة فى قبول قرار البابا أو قساوسته كقرار نهائى وسلطة حاسمة فى الأمور الأخلاقية. كما عمل البروتستانت على تأييد هذا الأمر بصورة أخرى حينما أرادوا لكل مسيحى أن يحمل إنجيله بين يديه وأن يفسره تفسيراً فردياً غير منتظر فى ذلك رأى راهب أو قسيس.

١- تمسك البعض بأن الفارق بين الصواب والخطأ إنما هو فارق ذاتى يعتمد على إتجاه الفرد الذى يصدر الحكم الأخلاقى، فما يحبه يعتبر صواباً، وما يكرهه يعتبر خطأ ويمكن أن تضع فى هذه المجموعة أيضاً كل الذين يتمسكون بأن الفرق بين الصواب والخطأ هو مجرد تقليد إنسانى، وكانت هذه هى وجهة النظر الأكثر تطرفاً عند السوفسطايئين وأصبحت هى وجهة المفكرين

المحدثين الذين يتبعون المذهب الشكى.

٢- وتمسك البعض الثانى بأن الإختلاف بين الصواب والخطأ إنما يتم من خلال البصيرة المباشرة أو البديهة المباشرة ولقد سمى المتطرفون من أنصار هذا الإتجاه «بالحس الأخلاقى» كما نادى به شافتسرى وهاتشيسون و«بالعقل المتميز أو الحصافة» التى نادى بها ريد Reid فى القرن الثامن عشر و«بالبديهية المعتدلة» كما نادى بها آخرون.

٣- أكد البعض الثالث على أن الفرق بين الصواب والخطأ يعتمد على قانون ما، لكن وجهات نظرهم إختلفت حول طبيعة هذا القانون: فنادى الروقيون بالقانون الكلى الذى ينطبق على العقل والطبيعة، وتابعهم فى ذلك توما الإكوينى ونادى بتلر بأن القانون الأخلاقى ماهو إلا قانون الطبيعة البشرية التى تكشف عنها دراسة التكوين السيكولوچى للانسان، وتمسك آدم سميث بقانون التعاطف الوجدانى، بينما ذهب آخرون إلى أن مثل هذا القانون ليس إلا قانون العقل ومنهم ديكارت وكانط وهيجل.

٤- ذهب البعض الرابع إلى أن اللذة معيار الصواب والخطأ أو الخير والشر. ولقد كانت إرصاصات تلك النظرة موجودة عند الأبيقوريين، ثم إمتدت فى الفترة الحديثة لكى تنفذ إلى

مذاهب جيرمى بنتام وجون إستيوارت مل وسيد جويك.

٥- غير أن هناك نظرات أخلاقية أخرى عديدة ظهرت كرد فعل لنزعات فلسفية ظهرت فى الفترة الحديثة والمعاصرة، فهناك أخلاق التطور التى قامت على فلسفة سبنسر والأخلاق المثالية كما تطورت على فلسفات جرين وبوزانكيت، والأخلاق النسبية كما ظهرت على يد ويستر مارك، وأخلاق الحدس كما قامت على فلسفة برجسون.

٥- تصنيف نظريات المستوى الأخلاقي

يمكن تصنيف النظريات الأخلاقية بطرق مختلفة، وقد يقودنا هذا الأمر إلى الغموض، فهناك أولا التصنيف الذى يميز بين الأخلاق المطلقة Absolute وبين الأخلاق النسبية Relative ، فبينما تذهب الأخلاق المطلقة الى تقرير وجود مبادئ أخلاقية عامة وأبدية تطبق على جميع الناس فى كل زمان ومكان مهما إختلفت ظروفهم وآرائهم، فإن الأخلاق النسبية ترى أن الأخلاق تختلف من زمان إلى آخر ومن مكان إلى غيره فما هو صائب بالنسبة الى مجتمع قد يكون غير ذلك بالنسبة إلى مجتمع آخر وهكذا.

وهناك تمييز آخر بين الأخلاق الموضوعية Objective وبين الأخلاق الذاتية، الأولى لا تتأثر بميولنا وأهوائنا وأفكارنا الذاتية والثانية تتأثر بذلك.Subjective

وهناك تمييز ثالث بين النظريات الأخلاقية الطبيعية وبين النظريات الأخلاقية غير الطبيعية، النوع الأول يحلل التصورات فى ضوء العلوم الوصفية، والنوع الثانى يحلل تلك التصورات فى ضوء مانحبه ونميل إليه.

ويمكن تقسيم الأخلاق أيضاً إلى نظريات إتجاه ونظريات **منفعة**

الأولى تحدد إتجاه بعض الكائنات أو بعضها الآخر، والثانية يتم تحديدها على أساس نتائج الأفعال.

ولقد قسم برود Brood نظريات علم الأخلاق الى نظريات علم **أداء الواجبات** ونظريات **الغايات**. وترى نظرية علم أداء الواجبات أن خطأ وصواب فعل يعتمد على الفعل ذاته وليس على النواتج التى يولدها وهذا ينطبق على المذهب الحديث. ولكن لنا أن نسأل عن مصدر ذلك الحدس هل هو الضمير أم هي الحاسة الخلقية؟ وتتطابق نظرية الغايات مع نظرية علم أداء الواجبات، لكن مذهب اللذة يعد من أكثر المذاهب تعبيراً عن نظرية الغايات.



الفصل الثالث
تطور المستويات الأخلاقية

١- مستويات التطور.

٢- مستوى الغريزة.

٣- مستوى العادة.

٤- مستوى الضمير.

٥- مقارنة بين مستوى العادة ومستوى الضمير.

٦- التطور التاريخي للأخلاق.



١ - مستويات التطور

يمكن التمييز بين مستويات ثلاثة من مستويات تطور الأخلاق وهى:-

١- **مستوى الغريزة** : حيث يكون السلوك صائباً متى كان متوافقاً مع الحاجات والميول الفطرية والغرائز التي عرض لها ماكدوجال.

٢- **مستوى العادة** : حيث يكون السلوك صائباً متى كان متوافقاً مع عادات الجماعة التى ينتمى إليها، وتقاليدالمجتمع الذى يعيش فيه.

٣- **مستوى الضمير** : حيث يكون السلوك صائباً متى كان مثار استحسان وقبول الضمير، ويكون غير ذلك إذا استهجنه الضمير ورفضه وثار عليه.

لكننى أوجه الأنظار إلى أن ذلك التمييز لايعنى أن هناك تطوراً تاريخياً، إنتقلت فيه المجتمعات تباعاً من مرحلة إلى أخرى، ذلك أن أكثر المجتمعات البدائية يخضع السلوك فيها لمديح أو عتاب الضمير، كما يخضع لمجريات العادة السائدة فى المجتمع، كما

أن أكثر المجتمعات تقدماً يتعرض إلى مستوى الغريزة فى كثير من سلوكياته، ومن ثم يصبح من الأنسب أن نقول أن هذه المراحل أو المستويات تتداخل تداخلاً حميماً فى سائر المجتمعات، وما الاختلاف بين مجتمع وآخر فيها إلا مسألة درجة.

٢- مستوي الغريزة

هناك صورتان مختلفتان للانسان فى حالته البدائية الأولى، فلقد ذهب الفيلسوف الفرنسي روسو (١) إلى أن الإنسان الطبيعى الأول كان حراً وخيراً وكانت حياته الأولى خالية من القيود المتكلفة المفروضة عليه الآن من خلال مؤسسات المجتمع، وكانت حياته تتميز بالسعادة والهناء.

---

(١) قرأ روسو (١٧١٢ – ١٧٧٨) ذات يوم إعلاناً عن مسابقة دعت إليها أكاديمية ديجون فى الموضوع الآتى: هل عملت الفنون والعلوم على تنقية الأخلاق؟ فأجاب روسو بالنفى فى بحث له أسماه «مقال فى العلوم والفنون» وضعه عام ١٧٥٠، وفاز بحثه بجائزة الأكاديمية المذكورة. وذاع صيته فى مختلف البقاع، وفى عام ١٧٥٣ أعلنت الجمعية ذاتها عن موضوع مسابقة أخرى يدور حول «أصل التفاوت بين الناس، وهل التفاوت مشروع فى نظر القانون الطبيعى-» فوضع روسو بحثاً جديداً أسماه مقال فى التفاوت بين الناس، نشره عام ١٧٥٤ . كما نشر روسو بعد سنوات قليلة بعد ذلك كتبه السياسية كالعقد الإجتماعى، وإميل أو فى التربية، وهو لويز الجديدة.=

=ولقد أوضح روسو فى مؤلفاته السابقة تصوره لحالة الطبيعة State of Nature ، والعقد الإجتماعى Social Contrat، ورأيه عن السيادة والقانون Soverginty and Law وعن الحكومة Government وكانت له مكانة رفعية فى النظرية السياسية. (انظر للمترجم كتاب « الفكر السياسى الغربى » دار المعرفة الجامعية ١٩٩٦)=

وأن الإنسان الأول كان طاهراً لم يزين له خياله أمراً، ولم يقدم على شر، ولم يعرف ماهو الطلاح ولا السلوك السئ أبداً. كان

= أ- حالة الطبيعة :

يرى روسو فى بحثه المسمى «مقال فى العلوم والفنون» أن حالة الطبيعة الأولى كان يسودها الخير والسعادة والفضيلة، وأن الشرور والآثام والكذب والرياء ماهى إلا سمات المجتمع المتحضر. وهو يقسم بحثه هذا إلى قسمين، يبين فى أولهما أن الآداب الظاهرة في المجتمع المدنى، والرقة والأدب فى المعاملة الحاضرة بين الناس إنما تخفى وراءها عادات قاسية وأخلاقاً وحشية ويرى أن العلوم والفنون هى المسئولة تاريخياً عن إزدهار الكذب، وذيوع الرياء، وإنتشار التملق والخداع. وإن الإنحطاط الخلقى ينمو باطراد كلما نمت المدنية وارتقت الحضارة، وابتعد الإنسان عن حالة الطبيعة. ويستدل روسو على صحة دعواه بالمفاسد والنواحى اللاأخلاقية واللامساواه التى ظهرت فى الأمبراطورية الرومانية والحضارة الفرعونية، والمملكة الفارسية القديمة والصين وأسبرطة وأثينا وغيرها.

وفى القسم الثانى من بحثه هذا يرى أن العلوم والفنون عودت رجال العلم والأدب والفن على البطالة والتقاعس، وأن الترف يزداد بارتقاء العلوم وإزدهار الفنون، فينتشر حب الأشياء الكمالية، ويعم فساد الأخلاق. وينتهى روسو الى أن الفضيلة هى العلم الأسمى الذى يزين النفوس الساذجة، والأرواح البسيطة التى تحيا فى عالم الطبيعة الأولى. يقول روسو «أيتها الفضيلة، أنت علم رفيع تحفل به النفوس البسيطة، هل ثمة حاجة إلى هذا العناء الشديد، وهذا العنت كله حتى نعرفك؟ أليست مبادؤك مطبوعة فى القلوب كل القلوب؟ ألا يكفى فى تعلم قوانينك أن يخلو المرء إلى نفسه، ويصغى إلى صوت الضمير فى صمت الأهواء؟ (انظر : عادل العوا: المذاهب الأخلاقية)

ومعنى هذا أن الفضيلة تميز حالة الطبيعة الأولى وهى مطبوعة فى كل القلوب وأن إمتهان الفضيلة لم يكن موجوداً فى حالة الطبيعة الأولى وإنما ظهر=

الإنسان الأول مساوياً لكل إنسان آخر، وانعكست هذه المساوة المطلقة لاعلى وضعه الطبيعى فقط بل وعلى أوضاعه الإجتماعية والسياسية والأخلاقية. لم يكن ثمة تمييز أو تفاوت أو تقسيم

= بظهور المجتمع المدنى.

كان الإنسان الأول هانئاً سعيداً، لم يعرف القيود ولا الحواجز، ولم يصطنع الرياء، كان يتصرف بتلقائية وحرية، ولم يكن له مسكن واحد ثابتاً، ولالغة. كانت صرخاته الغريزية تغنيه عن الألفاظ والكلمات ولقد علمت الطبيعة الإنسان كل مايريد أن يتعلمه، ومنحته كل مايريد أن يمتلكه أو يستخدمه (Maxey: political philosephics P.350) لم يكن الإنسان الأول محتاجاً إلى معونة الآخرين ولم يكن جباناً يرهب كل قوة حوله كما ذهب مونتسكيو، ولم يكن وحشاً أنانياً لم، وذلك لأن الحياة البسيطة، المنعزلة الغريزية، التلقائية للانسان الأول لايمكن أن تتضمن هذه الشرور (ibid ،P.6).

لقد كانت حاجات الإنسان الأول قليلة محدودة، وكان إرضاؤها سهلاً سريعاً، وكان كل إنسان مساوياً لكل إنسان. يقول داننج « امتازات الحالة الطبيعية بالمساوة التامة، لم يكن ثمة تمييز أو تفاوت بين فرد وآخر ويقول Maxey «كان الناس يتمتعون بالمساواة لأن علاقاتهم كانت قليلة محدودة » (Maxey: Political Philosophics, P.351)

من المستحيل أن يكون الإنسان عبداً حتى ولو أراد ذلك . يقول روسو: « لانستطيع أن نعد أى تنازل أختيارى عن الحرية وما القول بأن من الناس من يهب نفسه للغير دون مقابل إلا سخف وهراء غير معقول ... ولو فرضنا إنساناً يهب للغير نفسه، فإنه لايملك أن يهب أبناءه لأنهم يولدون أحراراً، وحريتهم ملكهم، وليس لأحد حق التفريط فيها ... بل إننا إذا تصورنا أن الإنسان قد يتنازل عن حريته لسواه إبتغاء العيش، فلأى شئ يتنازل شعب بأسره لملك أو سلطان؟ إن الملك أبعد من أن يمد رعاياه بالقوت والعيش، لأنه هو نفسه يستمد=

للناس إلى حاكم ومحكوم، أو جاهل ومثقف، أو غنى وفقير. وعلى هذا النحو لم يعرف الإنسان الأول النفاق والرياء والكذب والخداع، إذ لماذا ينافق إنسان إنساناً آخر مادامت المساوة كاملة، ولماذا يخدع هذا ذاك أو يكذب هذا على ذاك؟

وكما تمتع الإنسان الأول فى حالة الطبيعة عند روسو بالمساواة، تمتع أيضا بقسط متساو من الحرية: كان الإنسان الأول حراً حرية تلقائية كاملة ولم يكن شأن أى إنسان أن يقضى على حرية إنسان آخر، لم تعرف الإنسانية فى عهودها الأولى تفرقة بين سيد ومسود، أو تمييزاً بين حر وعبد، أو تفاوتاً بين آمر ومأمور وكان الإنسان الأول حراً، وكانت حريته مطلقة بلا حدود ولاقيود.

كان الإنسان عند روسو رءوفا لايؤذى أى إنسان آخر، بل ولايؤذى أى كائن ذى إحساس أبداً وكان لايحتاج إلى عقل أو تفسير، لقد

=عيشه منهم» (نقلا عن عادل العوا : المذاهب الأخلاقية).

ليس ثمة تعاقد أو تعهد أيا ماكان يبيح أن يسترق إنسان إنساناً، ولكن ثمة حاجة انبثقت من ضرورة تعاون الناس في سبيل مقاومة قوى الطبيعة، ودفعت الناس إلى تعاقد أولى لا يرتكز إلى القوة هو العقد الأجتماعي الذى يهدف إلى تكوين نوع من المشاركة، يحمى بكل قوى المشتركين فيه مجتمعة - شخص وثروة كل عضو فيه، ويذود عنهما، على وجه يمكن كل فرد، رغم إتحاده مع سائر الأفراد أن يظل فيه حراً، لايطيع إلا نفسه، ويؤلف فى الوقت ذاته جزءاً لايتجزأ من المجموع» (نقلا عن عادل العوا : المذاهب الأخلاقية).

أعطته الطبيعة كل ما يحقق رغباته الغريزية، لكنها لم تطلب منه التفكير في أمر أو تفسير شئ، بل لانكون مبالغين إذا قلنا بأن الطبيعة تكره العقل وتنفر من الفكر.

مجد روسو الحياة الطبيعية الأولى للإنسان وهاجم المجتمع المدنى المتحضر، وذهب إلى أن الرقة الظاهرة فى المعاملة بين الناس فى المجتمعات الحاضرة تخفى عادات قاسية وأخلاقا وحشية، ورأى أن العلوم والفنون زادت من البطالة والتقاعس، وأن الترف قد محى الخصال العسكرية وأفسد الحياة الأخلاقية، ومن ثم نادى بضرورة العودة الى الماضى ... إلى الإنسان الأول... الإنسان الوحشى السعيد.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخري رأي الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز أن الإنسان الأول كان إنانيا لايبحث فيما يسره ويسعده ، وأنه كان في حالة حرب مستمرة مع الآخرين، فكان قلقا خائفا، وامتازت حياته بأنها كانت قذرة وقصيرة ووحشية.

ويلاحظ أن روسو لم يتحدث عن غرائر معينة مثل غريزة حب القتال والاعتداد بالذات والملكية ، وأن هوبز لم يتعرض لغرائز الاجتماع والغريزة الأبوية، وأنه لم يفسح الطريق للتعاطف والتفاعل والإنسجام بين البشر.

وينبغي أن توجد أنواع من السلوك حتي علي مستوي الغريزة يحبذها أعضاء نفس النوع أو يكرهونها. فالنوع الإنساني يحب غريزة الإعتداد بالذات ولكن يبدو أنه توجد أنماط أخري من السلوك يكرهها أعضاء نفس النوع وتثير فيهم غريزتي النفور وحب القتال.

والواقع أنه حدث تطور في سلوك المجتمع البدائي وذلك في اتجاهين :

١- الميل إلى التعاون وحب الإجتماع بالآخرين من خلال تطوير غرائز الإجتماع والغريزة الجنسية والمحاكاة، ومن خلال ميول التعاطف الوجدانى ومشاركة الآخرين أفراحهم وأطراحهم.

٢- الميل نحو إستخدام أكبر للعقل، واستعمال الذكاء فى إشباع كثير من الحاجات، أكثر من إستخدام القوة الجسدية والميول العاطفية (وذلك مثل إنتصار الأضعف على الأقوى فى الحروب بسبب إستخدام الذكاء والميول العقلية)

٣- مستوى العادة

يعتبر السلوك الصائب فى ذلك المستوى هو السلوك الملائم للعادات الأجتماعية ولسلوك الجماعة التي ينتمى إليها الفرد. بحيث يمكن أن يقال أن الفعل الصائب هو ذلك الذى «يُفعل دائما» وأن الفعل الطالح هو ذلك الذى «لايُفعل دائماً» وتتبدى أهمية هذا المستوى فى تأثيره على مصطلحاتنا الأخلاقية: فكلمة «أخلاق» مشتقة من الكلمة اللاتينية mores والتى تعنى العادات أو التقاليد .ونحن نميز الآن بين العادات التى يمارسها أعضاء المجتمع فعلاً، وبين تلك التى تمارسها الأغلبية، وذلك أن الأغلبية قد ترى الأفضل وتتبع الأسوأ.

ويوجد قليل من الشك فى أن العزيزة كانت أساس الأخلاق القائمة على مستوى العادة خصوصا غريزة الاجتماع والميول الأخرى كالتعاطف، والمحاكاة التى يمكن إعتبارهما تعبيران أو تطوران لهذه الغريزة أكثر من إعتبارهما مجرد ميول فطرية. وقد ذكر تروتر Trotter فى كتابه «غرائز القطيع فى الحرب والسلام» أن بواعث قطيع الناس أو التجمعات البشرية ترجع أساساً إلى غريزة الاجتماع، وأن من الصعوبة الفصل الحاسم بين

العادة ومستوى الغريزة.

ويتميز مستوى العادة بمساندة كبيرة من جهة القبيلة أو المجتمع المحلى أو الأمة. والقبيلة هنا ليست مجرد وحدة سياسية تحمى أعضائها، بل إنها وحدة إقتصادية تمد الجميع بما يحتاجونه، وتنظم ملكياتهم، وتقسم العمل بينهم، كما أنها تشكل وحدة إخلاقية، لأن الظلم الذى يرتكبه عضو فى القبيلة هو ظلم تكون القبيلة كلها مسئولة عنه، والجماعة أيضا أو القبيلة وحدة دينية ترتبط بروابط روحية من خلال «طوطم» بيد أن القبيلة إن كانت تخص المجتمع البدائى فإن الفرد فيها يختلف عن الرجل العصرى الحديث الذى تكون له إرتباطات عديدة متنوعة مع عائلته وعمله وناديه ومدرسته وكليته وكنيسته ومدينته ودولته، ومن ثم فهو لايخضع لسلطة منفردة مثل سلطة القبيلة على أفرادها بل لسلطات متعددة.

وهناك عدداً من الوسائل المختلفة التى تجعل الجماعة متمسكة بعاداتها الخاصة وهى:-

١- قوة تأثير الرأى العام، فميولنا الطبيعية فى التعاطف والمحاكاة تجعلنا نرغب فى عمل مايستصوبه جيراننا.

٢- والتابو قوة غيبية تحرم الأعمال التى تخالف ماعتاد عليه

المجتمع، وهو قوة خارجة عن طبيعة البشر تقتص وتعاقب بالموت كل من يخرج عن عادات وتقاليد المجتمع. والتابو بمثابة قوة أو سلطة دينية.

٣- والطقوس تعتبر أقوى حليف أو نصير لأخلاق العادة.

٤- يتم ترسيخ العادات الأخلاقية بواسطة العقاب الجسدى لكل الخارجين عليها، فإحدى خواص أخلاق العادة هى أنها لاتتردد فى قصر الناس على أن يكونوا صالحين.

إن المعايير الأخلاقية هنا هى معايير عرفية يساندها الرأى العام من جهة والعقوبات الشديدة التى توقع على من يخرق هذه المعايير من جهة أخرى.

غير أنه يؤخذ على هذه المعايير أنها صارمة لاتعبأ بالظروف الفردية، ولا تقيم كبير وزن للفروق الفردية ولاتدع للحرية الفردية إلا حيزاً ضئيلاً لايكاد يذكر.

٤- مستوى الضمير

السلطة فى مستوى الضمير تكون داخل الفرد لاخارجة عنه كماهو الحال فى السلطة علي مستوى العادة، فسلطة الضمير ليست إلا الصوت الداخلى الذى يوجه الإنسان إلي فعل الخير. حقاً إن الضمير غالباً مايأمر الفرد باتباع عادات الجماعة لكنه لايأمر بذلك أحياناً، وعند هذا المستوى يكون العامل الحاسم هو مايعتبره الفرد على أنه صواب.

ويحدث التقدم من مستوى العادة إلى مستوى الضمير فى ثلاثة إتجاهات:-

١- يقوم الفرد باختيار المعايير الأخلاقية بنفسه وبصورة إيجابية لم تكن له فى مستوى العادة حيث كان يقابل معايير جماعته قبولاً سلبياً لا اختيار له فيه ولا إرادة.

٢- على مستوى العادة يتم قبول المستويات الأخلاقية بصورة لاشعورية على أنها جزء من الواقع الأخلاقى فى المجتمع الذي ينتمى إليه الفرد. ولكن تتغير المسألة عند مستوي الضمير إذ تصبح المسألة فردية بحتة، ويصبح صلاح الفرد ميزة له هو نفسه ومسألة فردية تخصه.

ويمكن تحديد الفردية بأنها «تأكيد الفرد على آرائه ومعتقداته وإستقلاله وإهتماماته مقابل آراء ومعتقدات وإهتمامات الجماعة».

٣- وفى الوقت الذي كانت تنتمي فيه جوانب كثيرة للمؤسسات المختلفة سنجد أن الأخلاق إنفصلت عن تلك المؤسسات (سياسية كانت أم دينية) وأصبحت مسألة فردية من الطراز الأول.

وقد مر مستوى العادة إلى مستوي الضمير خلال حقبات طويلة من التاريخ فلقد ساد المستوى الأول المراحل الأولى من التاريخ، ثم عملت المسيحية على إنتشار الدعوة الفردية والإرتكاز على الضمير، وقبل ذلك عمل تفكك الدولة المدينة الإغريقية فى القرن الرابع قبل الميلاد بفعل الكشف عن القدرات الفردية للإنسان علي نمو مستوى الضمير والمستوى الفردى.

ولقد ذهب جيلبرت إلى أن الإنسان يولد ويوجد فيه هذان الميلان، التمسك والحفاظ بالقديم أو الإنطلاق والتفرد بالجديد. ولقد كتب فى مسرحية أبولنيت يقول:

كل صبي وكل فتاة

جاء إلى الدنيا حياً

فإنه إما أن يكون ليبرالياً صغيراً

أو أن يكون محافظاً صغيراً

الميل المحافظ يفضل صاحبه أن يكون خاضعاً للمعايير الأخلاقية التى يضعها المجتمع، والميل الليبرالى يفضل صاحبه الإنطلاق بحرية فى المجهول وعدم الخضوع الأعمى للمعايير الأخلاقية للمجتمع، إلا أن الميلين قد يوجدا معاً داخل فرد ما، ولكنه عندما يواجه هذا الصراع مواجهة تأملية، حتي ولو من منظور واحد، فإنه ينتقل من مستوى العادة إلى مستوى الضمير. كما أن الميل الليبرالى يتضح أكثر حينما تتعارض مصالح الفرد مع مصالح الجماعة ككل.

وكقاعدة عامة نستطيع أن نقول أنه فى الأوقات السحيقة من التاريخ كان مستوى العادة سائداً وكان أفضل شئ يستطيع الفرد أن يفعله هو أن يخضع مصالحه لصالح جماعته، والدفاع عنها، والكفاح من أجل الحفاظ على وجودها لكن المجتمع الحديث الذى سادته الفردية يسوده مستوى الضمير لامستوى العادة.

٥- مقارنة بين مستوى العادة ومستوى الضمير

تتميز أخلاق اليوم بأنها أمر من أمور العادة لكن الأفراد يتأملون هنا وهناك تلك الأمور الأخلاقية وذلك تحت توجيه «الضمير» ويرفضون على هذا النحو بعض عادات مجتمعهم أو طبقتهم أو فئتهم. طبعاً أنه لكسب كبير للحقل الإجتماعي أن يقبل معظم الأفراد معايير مجتمعهم دون نقاش، لكن إذا وجه البعض أسئلة عن صواب أو خطأ أساليب مجتمعهم، فسيحدث إنهيار لاستقرار الهيكل الأخلاقى،ولن يستطيع الصغار أن يتعلموا تعاليم هذا الهيكل الأخلاقي بسهولة وبدون تصدع. نعم قد يقبل أولئك الذين يتأملون فى الأخلاق هذه العادات كأمر مسَلّم به، ولكن عندما يجد المتأمل أن ثمة عدم إتساق ما فى معايير جماعته، أو حينما يجد أن تلك المعايير لاتتفق مع الطموحات الأخلاقية، عندئذ لايقبل هذه المعايير، ويعتنق معايير أخلاقية جديدة كلية.

وتختلف الأخلاق التأملية النابعة عن مستوى الضمير عن الأخلاق التقليدية كما تظهر فى مستوى العادة فيما يلى:-

١- فى مستوى الضمير، نستطيع أن نعى الفارق بين ماهو أخلاقي وبين ماهو مجرد أمر عادى، ونحن لانستطيع القيام بهذا التمييز على مستوى العادة.

٢- ينحصر عمل الفرد فى مستوى العادة فى مراعاة واتباع عادات المجتمع أما فى مستوي الضمير فيتأمل هذه العادات، بصورة نقدية واعية، إذ هو لايستطيع مهما بلغت قدرته تقديم نظام جديد من البداية وكل مايستطيعه:

أ- أكتشاف عدم فائدة بعض العادات التى كان لها فائدة من قبل.

ب- إكتشاف تنوع وتغير العادات من حالة إلى أخري ومن ظرف لآخر.

جـ- إكتشاف عادات معينة لايمكن تبريرها بواسطة ذكائه الأخلاقى الخاص.

٣- وعلى مستوى العادة لايوجد تقدم أو تطور فيوضع المصلح والمنحرف فى نفس الرتبة.

٤- يتم إشباع ورضاء الجماعة فى مستوى العادة كما يتم إشباع رضاء الفرد إذا راعى ظاهريا عادات المجتمع وحتى إذا اكتفى

بالقول دون العمل أنه فعل هذا أو ذاك. أما مستوى الضمير ففيه مراعاة باطنية أو داخلية واهتمام بالجوهر وليس بالمظهر.

٥- يميل مستوى العادة الي إبقاء الأخلاق عند مستوى ميت نوعاً ما فى كل أنحاء المجتمع، وهو يستخدم العقوبات الرادعة من أجل تحقيق هذه الغاية إلا أنه يحدث فى بعض الآونة أن يخاطر بعض الأفراد بكسر هذه القاعدة ومحاولة النهوض بنفسهم على مستوى رفقائهم. أما مستوى الضمير ففيه نوع من التفكير الإبتكارى، وخرق للعادات المألوفة ولذلك كثيراً مايواجه بالإستنكار أو بالعقوبات الرادعة.

٦- لاتستطيع أخلاق العادة أن تتأقلم مع إشباع الحاجات الخاصة بكل فرد، وهذا يؤكد على أن القواعد الثابتة للأخلاق لايمكن أن تتكيف لكى تشبع إهتمامات وحاجات وطموحات كل ذات فردية. فهذا لا يتم إلا على مستوى الضمير.

يبدو أن المقارنات السابقة كلها كانت لصالح الأخلاق فى مستوى الضمير، بيد أن تلك الأخلاق الأخيرة لايمكن أن توجد إلا على أرضية واسعة من أخلاق مستوى العادة. ضف إلى ذلك أن الأخلاق فى مستوى الضمير لاتخلو من عيوب ومخاطر: فلقد يختار الفرد طريق الشر بدون وجود كابح من أخلاق العادة. وقد

يقع الفرد فريسة تضخم الذات، أو ضحية شكوك وهواجس ضميره، أو قد يتجه إلى العزلة سعياً وراء الكمال الذاتى (الراهب) مهملاً واجباته الأجتماعية مثله فى ذلك مثل الراهب.

٦- التطور التاريخى الأخلاقي

إذا قمنا بدراسة التطور التاريخي للأخلاق لعلمنا أن معظم فترات التاريخ خصوصاً الأولى منها كان يسودها نمط أخلاق العادة ثم أتت مرحلة تم الإنتقال فيها من نمط أخلاق العادة إلى نمط أخلاق الضمير، ونحن نصل إلى هذا النمط الأخير عندما يختار ضميرنا شيئاً مختلفاً عما هو معتاد.

ومن وجهة النظر التاريخية هذه يمكن أن نقول أن عدة مكاسب أخلاقية قد تم الحصول عليها أثناء الإنتقال من مستوى العادة إلي مستوى الضمير أو الأخلاق التأملية هى:-

١- ميل الحكم الأخلاقي إلى التعامل مع الداخل أكثر من ميله إلى التعامل مع الخارج.

٢- إتساع مجال الحياة الأخلاقية عن إطار ماكان موجوداً فى القبيلة (الدين والسحر) لكي يشمل الأمة بل العالم الإنسانى بأسره. وأكثر من ذلك اتسع هذا المجال حتى شمل الحياة الحيوانية ذاتها (جمعيات الرفق بالحيوان).

٣- أضحي القانون الأخلاقي قانوناً، لايرتبط بمستوي العادة، أو

بإدارة دينية، أو سياسية بل أصبح هذا القانون مرتبطاً بالأفراد وبمحض أختيارهم الفردى الحر.

الفصل الرابع
علم الأخلاق والميتافيزيقا والدين

١- العلاقة بين الأخلاق والميتافيزيقا .

٢- مصادرات علم الأخلاق.

٣- العالم فى إحتوائه على العلاقات الأخلاقية.

٤ - الدين والأخلاق

١- العلاقة بين علم الأخلاق والميتافيزيقا

قد يرتبط علم الأخلاق بالميتافيزيقا، تلك النظرية التى تنظر فى الطبيعة القصوى للحقيقة بطرق عديدة. فإذا كانت الحياة الأخلاقية ممكنة بالمرة عند باحث علم الأخلاق، فإن هذا يعنى قبول هذا الباحث لوجهة نظر معينة عن طبيعة الكون وإذا كان هناك أى معنى حقيقى فى أن تقول أنه يجب عليك أن تفعل شيئاً مختلفاً عما تفعله الآن، فإن هذا يعنى أنك تكون حراً فى الإختيار بين فعلين مختلفين. ومن الواضح أن الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى تقوم بإخبار رجال علم الأخلاق عما إذا كانت لديهم دعائم تعتمد عليها إفتراضاتهم عن الحرية الإنسانية فى الإختيار. ونطلق على مثل هذه الإفتراضات إسم المصادرات. ولقد قسم راشدال المصادرات الميتافيزيقية التى تهتم بها الأخلاق الى مجموعتين هما:-

أ- مصادرات ضرورية لابد أن نقبلها إذا كان هناك إحساس أخلاقى بإظهار الإختلاف بين الأفعال الصائبة والخاطئة.

ب- مصادرات يمكن التمسك بدونها بالتمييز بين الصواب والخطأ، لكن قبولها يضيف وضوحاً ومعقولية إلى مبادئ

النظرية الأخلاقية.

وهناك إختلاف مماثل فى مصادرات العلوم الأخرى، ففى معظم العلوم الطبيعية يتم قبول قانون العلِّية بصور ما كمصادرات ضرورية، لكن علم الكيمياء حينما يصادر بوجود الذرات فهو يقبل الفرض الذى يجعل تفسيراتها أكثر وضوحاً ومعقولية.

غير أننا إذا تركنا تلك المصادرات جانباً لوجدنا معظم الفلاسفة من المدرسة المثالية يذهبون إلى أن طبيعة الخير تعتمد على طبيعة الحقيقة، ولذلك فوجهات نظرهم عن الصواب تؤثر بدرجة تقل أو تكثر على وجهات نظرهم عما هو صالح. بيد أن «مور» أنكر ذلك إنكاراً شديداً حين ذهب إلى أن الخير صفة بسيطة لايمكن تحليلها ولاتعتمد فى طبيعتها على علاقاتها بالأشياء الأخرى فى الكون ومن ثم يخلص إلى أن تلك الأشياء الأخرى لايمكن أن يكون لها أدنى تأثير مهما كان نوعه على طبيعة الخير.

ومع هذا لم ينكر «مور» أن وجهات نظر الإنسان فى طبيعة الكون تؤثر كحقيقة واقعة على وجهات نظره فى طبيعة الخير، فإذا رأى الإنسان أن الأفعال الصالحة ستؤدى الى نتائج طيبة فإن إتجاهه نحو تلك الأفعال سيختلف عن إتجاه الإنسان الآخر الذى لايرى أن للأفعال الصالحة أية نتائج على الأطلاق: فى الحالة الأولى ،ستبدو الأفعال مرغوباً فيها، بعكس الحالة الثانية.

ومن جهة أخرى إن تبنى ميتافيزيقا معينة قد يؤدى إلى إقتراح نظرية أخلاقية معينة يتمسك بها أصحاب هذه الميتافيزيقا، غير أن هذا شئ مختلف تماماً عن القول بأن نظريته الأخلاقية كانت نتاجاً منطقياً لميتافيزيقاه أو القول بأن نظريته الميتافيزيقية تقدم أسباباً منطقية لتمسكه بنظريته الأخلاقية. إن « مور » لم يهتم بمثل تلك الاختلافات السيكولوچية، وكل الذى سلم به هو وجهة النظر القائلة بأن الخير نفسه لايعتمد فى طبيعته على الأشياء الأخرى.

وقد ذهب الفليسوف المثالى H. J Paton الى الاتجاه المضاد حين قرر أن طبيعة الخير تعتمد على طبيعة الإرادة، وأنه متى كانت متماسكة ومترابطة فإنها تكون صالحة كما أن أشياء أو موضوعات تلك الإرادة المتماسكة أو المترابطة تكون صالحة. ونحن لانستطيع هنا أن نناقش تفصيلاً هذين الرأيين المتعارضين لمور وباتون لأن مثل هذا النقاش يخرج عن نطاق كتابنا هذا. وكل مايهمنا التركيز عليه هنا هو ذلك الاختلاف الواضح بينهما، فبينما يذهب مور إلى أن الخير لايمكن تحليله، وأنه صفة بسيطة لايمكن تحديدها، يرى باتون أن الخير يعتمد على علاقته بإرادات الكائنات البشرية أو إرادة المطلق.

وهناك طريقان آخران يربطان بين الأخلاق وبين الميتافيزيقا هما :-

أ- أن علم الأخلاق يكوِّن أحكاماً عن القيمة تتنوع كثيراً طبقاً لإختلاف حدوساتها، وعلى الميتافيزيقا أن تقرر في ضوء معرفتها للكون ككل ما إذا كانت تلك الأحكام صادقة أم لا.

ب- ومن جهة أخرى فأحكام القيمة التى تنتمى أساساً لعلم الأخلاق، قد تخدم بلا شك االنظرية الميتافيزيقية، فآراء الناس عن الخير الإنسانى تقدم أفكاراً معينة عن خيرية الله، تلك الأفكار التى توجد فى النظريات الميتافيزيقية والدينية على الرغم من عدم وجود علاقة منطقية مباشرة بينهما. ولقد ذهب بعض المفكرين إلى أبعد من هذا حينما قرروا أن أحكام الضمير تكون مادة يجب علي الفيلسوف أن يضعها فى إعتباره كما يضع فى إعتباره معطيات الحواس ثم عليه أن يقوم بعملية التعميم بدءاً من أحكام الضمير.

وطبقاً لهذا يكون لدينا أربع طرق تترابط الأخلاق وفقها مع الميتافيزيقا وهى:-

١ من الضرورى للأخلاق أن تقبل عدداً من المصادرات، وصدق هذه المصادرات مسألة من مسائل الميتافيزيقا

٢- تؤثر المعتقدات الميتافيزيقية على المعتقدات الأخلاقية، سواء كانت طبيعة الخير تعتمد على طبيعة الكون أم لا.

٣- إن صدق كل الأحكام الأخلاقية لايمكن أن يتم إلا من خلال الميتافيزيقا .

٤- تزود الأخلاق الميتافيزيقا بأحكام القيمة كمادة لها.

٢- مصادرات علم الأخلاق

ذهب كانط إلى أنه من الضرورى لعلم الأخلاق التسليم بالمصادرات أو المسلمات التالية: وجود الله، والحرية، وخلود النفس. ومسلمة أو مصادرة الحرية ولقد اعتبرت تلك المسلمات أساسية بدونها تكون الأحكام الأخلاقية مستحيلة. والأفعال الأخلاقية تكون بالضرورة أفعال ذوات أو نفوس دائمة والتى تكون بمعنى ما سبب أفعالها الخاصة. وهناك مدرستان ميتافيزيقيتان تميلان إلى إنكار هذا:

أ- الماديون الذين يرون أن الأفعال تنتج بواسطة أسباب خارجة تماماً عن جسم الفاعل. ولايمكن أن يقال أن الفرد يسبب أفعاله أكثر من الكرة التى تضطرها كرة أخرى يمكن أن يقال عنها أنها تحرك نفسها أو تتحرك بواسطة كرة ثالثة على طاولة البلياردو.

ب- المثاليون الذين يرون أن ليس للفرد أى حقيقة اللهم إلا إذا إندرج فى المطلق أو فى الكائن الكلى الواعى بذاته (١). وطبقاً لهذا

(١) الإشارة هنا إلى مثالية هيجل بالذات ومن ثم يجب أن نقف وقفة عندها. چورج فليلهلم فريدريك هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) فيلسوف ألمانيا العظيم بعد كانط نجح فى إعطائنا فلسفة مثالية جديدة تختلف عن الفلسفة المثالية عند باركلى =

يكون ذلك المطلق الذى يماثل الله فى تفكيرنا العادى هو علة كل الأفعال.

=وتتعداها إلى نتائج مثالية شاملة لدرجة أن الكثيرين درجوا على تسميتها باسم المثالية المطلقة. والواقع أن هيجل أعطانا كما يقول رايت «نسقا مثالياً أكثر معقولية وفهما» (Wright: A history of Modern Philosophy. ch. xiv, P. 316) للعالم وللوجودولكن هذا النسق الهيجلي اتسم ولايزال يطابع الغموض والصعوبة الكاملتين فيقرر رسل «أن فلسفة هيجل تتسم بالصعوبة الكاملة» (Russell, B. : A history of western Philosophy ch. xxii, P. 757) ويضيف أن هيجل يعد «أصعب فيلسوف على الفهم من بين عظماء الفلاسفة» (Ibid) ولعل السبب فى هذا راجع إلى كتابات هيجل فهى «مركزة، ومدققة، متقنة، ومثقلة بالمعانى، ونادراً مايقول مايعينه أو يعني مايبدو أنه يقول» (أيكن. ترجمة فؤاد زكريا. عصر الإيديولوچية. الفصل الرابع ص٨). وعلى أية حالة يمكننا فى كلمة واحدة أن نقرر بأن «الهيجلية هى فلسفة من أصعب الفلسفات» Encyclopaedia Britinnica Volume 11.P. 38.

ولكى نفهم هذا النسق الهيجلى تمام الفهم يجب أن نلم فى عجالة سريعة ببعض الأفكار الفلسفية التى أتت هيجل من بعض الفلاسفة السابقين عليه، فلقد أتت هيجل من كانط فكرة أن العقل هو الذى يؤسس أو يبنى العالم، وأن بناء العالم كله إنما يعود الى العقل فى آخر الأمر، وأن العقول الشخصية ليست إلا أجزء من العقل العالى. وأتته من اسبنوزا فكرة أن الجوانب الروحية ليست إلا مظاهر للجوهر الأبدى (الله)، وأن العالم خاضع الى نسق عقلى روحى ترتبط فيه الأجزاء بالكل إرتباطاً ضرورياً (وحدة الوجود). وأتته من الأفلاطونيين فكرتان على جانب عظيم من الأهمية: الأولى هى أن عالم المثل والأفكار المطلقة والقيم والكمالات هو العالم الحقيقى، وأن عالم الحواس مشتق من العالم المتعالى للروح. والثانية هى أن العالم المادى يرجع الى التحديد الذاتى للروح ومن ثم يصبح كناتج لهذه الروح. ولقد أضاف هيجل إلى هذه الأفكار التى أتته من =

والواقع أن الأفعال الأخلاقية تكون مجرد وهم في كل من

=كانط واسبينوزا والأفلاطونيين فكرة أرسطو عن تعاقب المستويات المتطورة والتى ترى أن كل فكرة تكون أكثر كمالا من سابقتها.

هذا ويتضمن النسق الهجلى «أولاً: المنطق، وثانياً :فلسفة الطبيعة، وثالثاً : فلسفة الروح (Wallace: The Logic of Hegel P. xi) ويفيض رايت فى هذا التقسيم فيقول إن هذا التقسيم ينقسم إلى ثلاثة أقسام «الأول: هو المنطق ويحوى مذهب الوجود ومذهب الماهية ومذهب الفكرة الشاملة، والثانى هو فلسفة الطبيعة ويحوى الميكانيكيات والطبيعيات والعضويات، والثالث: فلسفة الروح ويحوى الروح الذاتية (علم النفس) والروح الموضوعية (القانون والأخلاقيات وعلم الأخلاق) والروح المطلق (الفن والدين والفلسفة). وبينما يشير المطلق إلى الفكرة فى ذاتها، وتشير فلسفة الطبيعة الى الفكرة لذاتها، تشير فلسفة الروح إلى الفكرة فى ذاتها ولذاتها Wright: A History of modrern philosophy. ch xiv. P.326) ويؤيد هيجل نفسه هذا التقسيم فيقسم فلسفته إلى: أولا: المنطق، وهو علم الأفكار فى ذاتها ولذاتها وثانياً: فلسفة الطبيعة، وهى علم الأفكار فى الأشياء التى تباينها، وثالثاً: فلسفة الروح وهى علم الأفكار بعد رجوعها الى ذاتها خارجة من الأشياء التى تباينها» (Wallace: The Logic of Hegel P.P. 28-30)

وعلينا الآن أن نتتبع هذا النسق الهيجلى بالدراسة فنتناول أولاً المنطق عنده ثم نتناول ثانياً فلسفة الطبيعة وأخيراً نتناول فلسفة الروح عند هيجل لكى نتبين فى النهاية طبيعة هيجل المثالية. وقبل أن نتتبع هذا النسق نورد هنا نصاً من رسل يوضح لنا فيه ميزتين يمتاز بهما هذا النسق «الأولى هى تأكيد هيجل على المنطق ... والميزة الثانية (وهى ترتبط بالأولى أوثق إرتباط) هى جدله ذو الحركة الثلاثية» (Russell, B. : A history of western philosophy ch xxii P 758) إذا أن «كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل»=

النظرتين السابقتين المادية والمثالية (كما جاءت عند هيجل) وهذا

= (Encyclopaedia Britinnica Volume III P. 382) كما أنه ربط دياكتيكه بالثلاثية « Findlay: J.N. Hegel Are Exammination. ch. iii, P. 63.

أولا – المنطق عند هيجل :

هوجم المنطق الأرسطاطاليسى هجوماً عنيفاً، وكان من بين أسباب الهجوم على هذا المنطق هو أنه عقيم مجدب لايقدم لنا جديداً ولايساعدنا على تنمية معارفنا كما أنه إتسم بالسكون والثبات والاستقرار والتعبير عن الماهيات الثابتة الجامدة وجاء هيجل بمنطق جديد فى مقابل المنطق الأرسطى وهو منطق الحركة والتغير والتطور فأتسم بسمات جديدة جعلتنا نطلق عليه المنطق الحركى أو المنطق الديالكتيكى فى مقابل منطق السكون أو المنطق الاستاتيكى عند أرسطو.

والمنطق عند هيجل علم، هو «علم الفكرة المحضة، وهى محضة لأنها تكون فى وسط مجرد من التفكير (Wallace: The Logic of Hegel. P30) أما بغيته أو منتهاه فهى الفكرة المطلقة، والفكرة المطلقة هذه هى «الفكرة التى يتحد فيها كل من الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية» (Russell, B. A histoty of western Philosophy ch xxii. P. 759) ومن هنا تأتى صعوبة المنطق، فالمنطق «صعب لأن عليه أن يعالج لا الإدراكات الحسية ولا التمثيلات المجردة للحواس كما تفعل الهندسة وإنما هو يعالج المجردات المحضة (Wallace: The Logic of Hegel P. 30) ومن جهة أخرى فالمنطق سهل «لأن وقائعه ليست شيئاً أكثر من تفكيرنا نحن وأشكاله المألوفة من المصطلحات التى تكون بمثابة ألف باء كل شئ آخر» (Ibid. P. 31) ثم يقرر بعد ذلك أن الحقيقة مساوية للتفكير أو الفكر فيقول «إن التفكير هو موضوع المنطق (Ibid. P32).

ونستنتج من هذا أن المنطق عند هيجل إنما يعالج الأفكار المجردة، وأن موضوعه هو التفكير المحض، وأن ذلك التفكير المحض إنما يمثل أعلى درجات–

هو ما يدعونا إلى التمسك بقولنا الذي يقرر أن نفوسنا الفردية

= الحقيقة عنده.

ويقوم المنطق الهيجلي على الجدل، والجدل هنا ليس فنا قائماً على براعة المجادل كما كان الأمر عند الإغريق. وإنما هو حوار العقل الخالص مع ذاته يناقش فيه محتوياته ويقيم به وبواسطته العلاقات بين هذه المحتويات، فهو إذن «كما يقول هيجل مبدأ كل الحركات والنشاطات التى نجدها فى الواقع» (Findlay, J. N: Hegel, Are- examination. ch. iii P. 65) ويتكون الجدل الهيجلي من «الفكرة Thesis والنقيض Antithesis والمركب منها Russell B.:A History of western Philosophy "Synthesis, ch.xxii P.756" ومع ذلك يجب أن نحترس هنا من فكرة أن الجدل ماهو إلا المنطلق إذا أننا نجد الجدل ونلتقى به فى البناء الهيجلى كله وفى نسقه الفلسفى برمته ولكنه يتسم فى كل فرع من فروع ذلك البناء وهذا النسق بطبيعة نوعية خاصة، فهو فى فلسفة الطبيعة مثلاً موجود ولكنه يتسم بطبيعة نوعية خاصة تخالف الطبيعة النوعية الخاصة التى نجده بها فى فلسفة الدين مثلاً أو فلسفة التاريخ وهكذا.

ولقد قلنا أن منطق هيجل ينقسم إلى ثلاثة مذاهب، الأول هو مذهب الوجود والثانى هو مذهب الماهية والثالث هو مذهب الفكرة الشاملة وهذا التقسيم الثلاثي يشبه المثلث الذي يمثل الضلع الأول فيه الوجود بينما يمثل الضلع الثانى فيه الماهية ويمثل الضلع الثالث أخيراً مذهب الفكرة الشاملة.

ثانياً: فلسفة الطبيعة عند هيجل :

إن الفكرة التى بحثناها ونحن بإزاء المنطق، لايمكن أن تبقى كما هى محض فكرة مجردة بل لابد من أن يقابلها أو يناقضها تبعاً للمنهج الجدلى الهيجلى الفكرة المشخصة المعبرة عن الطبيعة. أما جماع هاتين الفكرتين فى الطرف الثالث فهو الفكرة بعد أن تعود إلى ذاتها وتسحب نفسها من الطبيعة كما تظهر لنا فى الجزء الثالث والأخير من النسق الفلسفى الهيجلى المتعلق بفلسفة=

هي سبب أفعالنا، وأن نقبل ذلك القول علي أنه مسلمة من

= الروح.

وعلى هذا النحو لاتبقى الفكرة محض فكرة مجردة بل لابد من تخارجها على شكل طبيعة مشخصة، ومن هنا تنشأ فلسفة الطبيعة عند هيجل. ولقد درج كثير من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة على تسمية هذا الجزء من فلسفة هيجل بأسم الجزء الخجلان، ذلك لأنه «أضعف أجزاء فلسفته». (Wright: A history of Modern Philosophy.ch xiv, P. 337) أما السبب فى ضعف هذا الجزء فهو عدم دقة انتقال المنهج الجدلى فيه، وإنعدام الترابط العقلى بين مكوناته كماأن النتائج التى يصل إليها غير ضرورية، وغير ملزمة حتى للعقل، علاوة على أن كثيراً من القضايا التى يقررها هيجل فى هذا الجزء من فلسفته كان يعارض الأبحاث العلمية التجريبية التى وصل إليها العلماء فى معاملهم عن طريق التجربة والمنهج العلمى.

فكانت وجهة نظره «تعارض الآراء الجارية فى العلم» (Encyclopaedia Britinnica, Volume 11, P. 383) من ذلك الابتعاد الكامل عن الأبحاث التجريبية والاكتفاء بالنزعة القبلية، ومنها أيضاً الترابط المخل الذى كان يقيمه بين أشياء طبيعية وأخرى عقلية، مثل ربطه «بين عملية منطقية كالقياس وطبيعة القضيب المتمغنط متعللاً بهذه الحجة الخادعة، وهي أن القضيب المتمغنط يجمع بين قطبين متباعدين بحد وسيط، وأن القياس يقيم علاقة بين حد كبير وحد صغير بفضل حد وسيط» (أندرية كريسون وبربيه ترجمة دكتور أحمد كوى: هيجل ص ٥٨) زعما منه بترابط الفكر وكليته. لهذا كله وصفت فلسفة هيجل فى الطبيعة بأنه أضعف أجزاء فلسفته.

وعلى أية حال فأن هيجل فى فلسفته للطبيعة كان يرمى الى الكشف عن التصورات العامة التى تقف وراء الطبيعة، وهذه التصورات يقول رايت «تختلف عن مقولات المنطق من حيث أن كل هذا التصورات لاتوجد بالضرورة -

مسلمات علم الأخلاق.

وإنه لمن الصعب أن نقرر بدقة ضرورة إفتراض علماء الأخلاق

= فى كل الأشياء(٢) (Wright: A history of Modern Philosophy ch. xiv, P. 336)
بعكس الأمر فى حالة المنطق، حيث نجد الظرورة والحتمية والكلية طابع مقولاته وتصوراته وأفكاره.

ثالثاً- فلسفة الروح عند هيجل :

ويأتى القسم الثالث والأخير من فلسفة هيجل ألا وهو فلسفة الروح، وفلسفة هيجل برمتها في حقيقة الأمر إن هى كما يقول هوفدنج إلا «فلسفة للروح من البداية للنهاية». فهذه الفلسفة ماهي إلا محاولة تجعل علم الروح علماً مطلقاً

(Hoffding: A history of Modern Philosophy, Volum II. ch iii, P. 184)

إذا أن هيجل يقرر بأن «كل شئ روح والروح هى كل شئ» (Ibid. P. 185).

إن الفكرة بعد أن كانت مجرد فكرة محضة فى المنطق وبعد أن تخارجت على شكل طبيعة تعود مرة ثانية وفى نهاية المطاف لتصبح فكرة مطلقة ثرية بالروح غنية بما إكتسبته فى طوافها بالعقل والطبيعة بمعانى الكلية والشمول والإطلاق.

ويعالج هيجل فى هذا الجزء الأخير من فلسفة الطبييعة الخبرات الثقافية التى تقع فى متناول الإنسان مثل علم النفس والقانون والتاريخ والفن والأخلاق والفلسفة. ويقسم هذا الجزء أيضاً إلى ثلاثة أقسام رئيسية: الأول ويسميه بالروح الذاتية ومجالها علم النفس أي الحياة العقلية الداخلية للأفراد، ونقيض الروح الذاتية هو الروح الموضوعية ومجالها الحقوق المجردة للأشخاص والأخلاقيات الذاتية والأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية، والقسم الثالث الذى يجمع بين الروح الذاتية والروح الموضوعية فى وحدة أعلى وأشمل يسميه بالروح المطلق ومجالها الفن والدين الفلسفة.=

أن الأفراد أحرار. وهناك مناقشات عديدة تحاول أن تبين أن الآلات مثل محركات السيارات لا يمكن اعتبارها «صالحة أو شريرة» علي

=أما الجزء الأول الخاص بالروح الذاتية فيقسمه هيجل إلى ثلاثة أقسام هى الأنثربولوچيا والفينومنولوچيا وعلم النفس؛ «والأنثربولوچيا تعالج النفس فى حالة إتحادها بالجسم ... وتناقش علاقة النفس بالجوامد، وأجناس الإنسانية واختلاف الأعمار ... أما الفينومنولوچيا فهى تعالج الشعور والشعور الذاتى والعقل ... أما علم النفس فهو يعالج الأشياء المختلفة للحياة العقلية نظرية كانت أم عملية مثل الانتباه والذاكرة والرغبة والإرادة»

(Encyclopaedia Britinnica, Volume 11, P. 383)

وأما الجزء الثانى الخاص بالروح الموضوعية نقيض الروح الذاتية فهو «أجمل أجزاء فلسفة هيجل»

(Wright: A history of modern Philosophy ch. xiv P. 339)

كما يقول رايت. ويقسمه هيجل إلى ثلاثة أجزاء هى :

أ- فلسفة الحق بمعني الحق المجرد للأشخاص ويحددها هيجل «بأن تكون إنساناً وأن تحترم الآخرين كأنسانيين»

(Hegel: The Philosophy of right (Creat book 46) Para 36, P.21)

ويقسم هيجل هذا الجزئ إلى ثلاثة أقسام هى:

- الملكية: فكل إنسان له الحق فى أن يمتلك أشياء.

٢- التعاقد الذى يحمي الأفراد.

٣- الجريمة أو الخطأ الذى يترتب على الاهتمام بالملكية بدون وجه حق وبدون إهتمام بحرية الآخرين. هذا ويقرر هوفدنج بأن «فلسفة هيجل عن الحق لها قيمة كبيرة فى تأكيد الترابط بين حياة المنظمات والشخصية التاريخية للدولة ككل»=

الرغم من أن حركاتها محددة ومحتمة بنفس الطريقة التي قررها الماديون من حتمية حركات الكائنات البشرية. والواقع أنه من الصعب أن نصدق وجود أي فرد يعتقد في إمكانية إستخدام كلمة «خير» علي السيارة بنفس المعنى الذي نستخدمه حين الحديث عن الكائنات البشرية؛ فخيرية السيارة ذات قيمة أدائية أو تكون

(Hoffding: A history of Modern Philosophy Volume 11, ch. iii, P. 187) =

ب- **الأخلاقيات الذاتية** : وهى تقوم كنقيض للحق المجرد أو لفلسفة الحق الأطروحة الأولى وهى تعالج:

أ- حق الفعل المجرد والصورى وهو ذلك الحق الذى يحمل محتوياته إلى الخارج .

ب- المظهر الخاص للفعل وهو محتواه الداخلى.

جـ- والله بأعتباره الغاية النهائية للارادة .

ج- **الأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية** : وهي الفكرة المركبة من الحق المجرد والأخلاقيات الذاتية. ويقسمها هيجل إلى ثلاثة أقسام هى:

١- الأسرة وهى المؤسسة الإجتماعية الأولى وهى ليست جنسية أو تعاقدية وإنما هى وحدة أخلاقية

(Wright: A history of Modern Philosophy. ch xiv, P. 342)

وتقوم الأسرة على دعائم ثلاث وهى: الزواج ... والملكية ... وتعليم الأطفال»

(Hegel: The Philosophy of right (Great Book 46) Para 159P. 58)

ويقوم كنقيض للأسرة الأطروحة الأولي المجتمع المتحضر وهو يقوم على=

علي سبيل المجاز أو التشبيه. ولقد رأينا فيما سبق أن فكرة «الإلتزام» تشكل جزءاً جوهرياً من فكرة الصلاح الأخلاقى، بيد أن أي فرد لا يستطيع أن يعتقد بأن حركات السيارات فيها نوع من الإلتزام اللهم إلا إذا كان شاعراً من النوع الخيالي جداً. والنقطة

= الحاجات الاقتصادية المتمثلة فى الزراعة والصناعة والتجارة والطبقات الحاكمة.

٣- الدوله وهى الفكرة المركبة والوحدة الأعلى للأسرة والمجتمع المتحضر «فهى غايتهما وحقيقتهما (Ibid: Para 159. P.57)

ولقد أعطى هيجل «الدولة أرفع أعتبار» (Wright: A history of Modern Philosophych. xiv, P. 343) وفى الدولة فقط يتمتع المواطن بالحرية المطلقة ويمتلك الحقوق التى توضع، ومع ذلك فالدولة أهم بكثير من أى شخص.

ولقد تعرض هيجل وهو بصدد دراسة الدولة إلى فلسفة التاريخ وذهب فيه إلى أن هناك مراحل أربعة، الأولى مرحلة العالم الشرقى والثانية مرحلة العالم الإغريقى والثالثة مرحلة العالم الرومانى والرابعة والأخيرة مرحلة العالم الألمانى. ويبدأ هيجل فلسفته للتاريخ بدراسة الصين فيقول «وبالإمبراطورية الصينية يبدأ التاريخ

(Hegel: The Philosophy of History, Translated by J. Sibree Part 1 P. 116)

وتقدم الروح الغيبية والسحرية فى الصين والعالم الشرقى لكى تصبح محاطة بالطبيعة وقواها وبالآلهة عند الإغريق ثم لكى تصبح أكثر تحديداً وتخلصاً من الآلهة عند الرومان، وأخيراً تصبح حقيقة مطلقة عند الألمان وهنا تمثل «الروح الألمانية روح العالم الجديد» .(Ibid: Part iv, P. 341)

ويرى هيجل أن تاريخ العالم بأشكاله المتغيرة التى قدمناها ماهو إلا عملية تقدم وتحقق للروح» (Ibid: Introduction, P. 16) أما عن الدولة فيرى هيجل «أن=

الهامة بالنسبة إلي الميتافيزيقا هي : ما هو المذهب الملائم هل هو المذهب الجبري أم مذهب الحرية؟ وما هو إنعكاس ذلك علي الجانب الأخلاقي، الواقع أن الحرية تلائم الأخلاق أكثر من الجبرية. حرية الإختيار وما يستتبع ذلك من مسئولية.. والعقاب والثواب الناجم عن الإختيار الحر للأفعال الصالحة أو الطالحة .. كل ذلك يعطي

= الدولة تكون سليمة الكيان قوية البنيان إذا إتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع الصالح المشترك للدولة» (Ibid: Introduction, P. 24) ومن ثم فيجب أن تنصهر الإرادات الفردية فى ثنايا الدولة أو يجب «على الإرادات الفردية أن تعمل داخل إطارها» محمد عبد المعز نصر: فلسفة السياسة عند الألمان الفصل الخامس ص ٥٦ .

وأما الجزء الثالث الخاص بالروح المطلق فهو المركب من الروح الذاتية والروح الموضوعية. ويتكون من هذه الثلاثية:-

أ- الفن : ويتكون من جوانب ثلاثة «الرمزى والكلاسيكى والرمانتيكى المسيحى

(Lowith, K: From Hegel to Nietzeche. Part. I. ch. I, P. 36)

ب- الدين : ويتكون من الدين الطبيعى والدين الروحى ثم دين الروح المطلق وهو تركيب الدينين المتقدمين. ويرى هيجل «أن واجب فلسفة الدين هو إيجاد حل للتناقض بين العقيدة من جهة والعقل أو الشعور الذاتى من جهة أخرى»

(Hoffding: A history of Modern Philosophy Volume II, ch, iii, P. 189)

جـ- الفلسفة : وهى «التركيب النهائى فى نسق هيجل»

(Wright: A history of Modern Philosophy ch. xiv. P. 249).=

للحرية قيمة أعلي من الجبرية أو الحتمية في المجال الأخلاقي وبالتالي في المجال الميتافيزيقي.

إن وجود الله، وخلود النفس هما مصادرتان أو مسلمتان من النوع الثاني وهما يمنحان النظرية الأخلاقية مغزي أعمق ووضوحاً أكبر، بيد أنهما ليسا ضروريان لوجود علم الأخلاق. وهذا يعني أنه ليس من الضروري قبول هاتين المسلمتين علي الأسس التي قبلهما فيه كانط؛ ففي حالة الخلود رأي كانط إننا ملتزمون بأن نصل إلي الكمال، وهذا يقتضى وقتاً لا نهائياً كي يتم إنجازه، ومن ثم ينبغي أن نكون خالدين حتي يتحقق الكمال لنا. ولا يقبل «برود» هذا المنطق، ويقرر أن القول بأن الكمال يحتاج إلى وقت لا نهائي أو لا محدود كي ينجزه يكافئ قولنا بأن الكمال صعب المنال أو لا يمكن نيله . وعلي أي حال، فعندما تأمرنا الأخلاق بالبحث عن كمالنا، فكل ما نعنيه بصورة عادية هو أننا ينبغي أن نستمر في ممارستنا للأسلوب الأفضل في الحياة ونجاهد في أن يكون هذا الاسلوب أعظم وأجدر مما نحن عليه في الوقت الحاضر. إن الكمال الذي يختص به علم الأخلاق هو الكمال النسبي الذي يمكن بلوغه

= ومن خلالها يكتشف الإنسان المطلق فى كل مراحل الجدل، أى يصبح الإنسان عن طريق الفلسفة علقيا وحائزاً للشعور الذاتى ويقدر مركزه الخالص فى ذلك العالم العضوى والعقلى (المترجم).

في هذه الحياة وليس الكمال المطلق الذي لا يمكن نيله إلا بعد وقت لا نهائي ولا محدود.

إن مناقشة كانط لمسلمة وجود الله إعتمدت علي البديهية القائلة بأن الفضيلة ينبغي أن يصاحبها مقدار ملائم من السعادة. بيد أن مثل تلك العلاقة بين الخير أو الفضيلة وبين السعادة ليست علاقة واضحة أو أكيدة.

كان كانط يقول أنه ينبغي أن توجد مثل هذه العلاقة، وأنه يجب إثابة الفضيلة بمقدار معين من السعادة، وأن ذلك لا يمكن أن يتم إلا من خلال وجود الله الذي ينسق وينظم الأمور بحيث يجعل الفضيلة مصاحبة للسعادة. غير أن التصاحب بين الفضيلة والسعادة لا يحتاج إلي وجود الله، فمثل هذا التصاحب قرره أرسطو بقوله إن السعادة هي إعتياد نفس الإنسان أن تفعل بما يتفق مع الفضيلة.

ولقد أشار «راشدال» في كتابه «نظرية الخير والشر» إلي مسلمتين أخريتين نافعتين للأخلاق ويمكن إعتبارهما مسلمتين ضروريتين وهما :

أ - التسليم بوجود الشر، فإذا لم يكن الشر موجودا كما ذهب إلى ذلك بعض المثاليين، فلن يكون للحياة الأخلاقية أي معني،

وستصبح الأخلاق مجرد وهم، وسيفقد الكفاح من أجل الحياة الأخلاقية دوره.

ب - إن عملية الوقت هي عملية حقيقية بمعني ما، فلو كان الزمان وهمياً فلن يكون للتغير أي حقيقة. وإذا كنا في ميدان الأخلاق تحتاج إلى «ذات دائمة» فمثل هذه الذات ليست ثابتة وإنما هي متغيره وإلا ما كان هناك معني للمجهود الأخلاقي المتجه نحو الكمال.

إن المصادرات أو المسلمات التي بدت ضرورية للأخلاق هي وجود الذات الإنسانية الفردية الحرة، وحقيقة الزمان، ووجود الشيئ بمعني ما. أما المسلمات أو المصادرات الأخري مثل الخلود ووجود الله فهما يمنحان الحياة الأخلاقية مغزي أعمق ووضوحاً أكبر.

٣- العالم فى احتوائه على العلاقات الأخلاقية

إن وجهة النظر الخاصة والتى لاقت قبولاً فى كتابنا هذا هى أن قوانين الأخلاق ليست واضحة وضوح قوانين الطبيعة، وهى وجهة نظر ذات مضامين ميتافيزيقية، بيد أن الغرض من هذا الكتاب ليس هو إقامة نظرية ميتافيزيقية كاملة بقدر ماهو عرض لمعظم النظريات الأخلاقية.

من المعتاد أن ننظر إلى العالم باعتباره حاوياً على حادثات تترابط فيما بينها بعلاقات العلة والمعلول، وعلى وقائع تشبه بعضها بعضاً، وذلك هو ماجعلنا نصيغ عبارة تقول إذا حدث شئ معين يحتمل أن يتبعه حدث آخر مترابط معه، فتعرض الماء للحرارة يعقبه تبخر هذا الماء، ولدغة بعوضة لإنسان من المحتمل أن يتبعها إصابة بمرض الملاريا. ومثل هذه العبارة أصبح يطلق عليها الآن إسم القانون العلمى أو القانون الطبيعى. وكان هذا بدءاً من القرن السابع عشر.

غير أن القول بأن الحادثات العقلية تكون مثل حادثات العالم من حيث إرتباطها ببعضها البعض برباط العلّية أو حتى بالقوانين

العلمية أو قوانين الطبيعة هو أمر لازال محل نزاع، كما أن القول بأن ماينطبق على الطبيعة يمكن أن ينطبق على النفس الإنسانية أمر فيه شك. فيري معظم السيكولوچيين أن العلاقة بين الأحداث العقلية والنفسية ليس من نفس نوع العلاقات التى تربط بين الحادثات الطبيعية، وأن القوانين النفسية ليست مثل القوانين العلمية أو الطبيعية، أو بأختصار ليست قوانين الإنسان باعتباره روحاً مثل قوانين العلوم الرياضية والطبيعية وليس المنهج المتبع هنا يصلح للتطبيق على الإنسان (١).

---

(١) شهدت القرون القليلة الماضية نمواً غير متوازن لمعرفتنا بالعالم، فلقد إنتقل الإنسان من الإنشغال بالمسائل اللاهوتية ومن إهتمامه بروحه إلى الإهتمام بالقوى الطبيعية التى تحيط به، كما أن البحث العلمى أعاد الحساب التقريبى لإكتشاف العالم، وأزاحت النظريات العلمية التأمل الميتافيزيقى، وهاهنا توقف العالم عن أن يكون لغزاً غامضاً، وأصبح الإنسان بالمعرفة قوياً مسيطراً على قوى عديدة.

لقد أصبح من الطبيعى أن نقوم بمحاولة تطبيق تلك الإنجازات العقلية على المعرفة الإنسانية، وأن نستخدم المناهج العلمية التى تكشف عن مكونات العمليات الفيزيقية فى السلوك الإنسانى وأن نأمل فى أن تلقى الآلة التى صنعت لإنتاج عمليات عقلية الضوء عن كيف يعمل العقل، وأن يؤدى تمكيننا من معالجة إستجابات الفئران لمنبهات مضبوطة إلى تمكننا من تطبيق نفس الأمر على الإنسان.

إن المدخل المتعدد الأبعاد أثمر بعض النتائج لكنه خيب الآمال. لقد أعاننا قليلاً على فهم بعض المشاكل الإنسانية الكبرى كالجناح، والإضطراب الاجتماعى، والأمراض العقلية، والصراعات الدولية، لكنه لم يشف غليلنا تماماً. لقد طلب=

والسؤال الذى يمكن أن نطرحه هنا هو هل يمكن أن نجد فى

= منا أن نكون صبورين لأن تطبيق المناهج العلمية على الدائرة الإنسانية يثير صعوبات خاصة ... ومع ذلك فنحن نشعر بأن شيئاً ماقد يظهر ... فنحن لانزال ننتظر ظهور نيوتن العلوم الإنسانية.

إن تشييد الدراسات الإنسانية على غرار العلوم الطبيعية بحيث تكون نموذجا مشابهاً لها تماماً هو ضلال عقلى، وعقم علمى، وخطر أخلاقى؛ هو ضلال عقلى لأنه يتجاهل العمليات المعرفية المألوفة، وعقم علمى لأنه لاينتج المعرفة التى نحتاجها، وخطر أخلاقى لأنه يقبل تصور الإنسان على أنه شئ آخر فى عالم مادى طبيعى، والواقع أنه يجب علينا أن نعود إلى الأسس، وأن نهتم بالإطار الملائم لمعرفة الإنسان.

إن التمييز الأساسى بين نمطى العمليات المعرفية ضرورى وهام جداً، فمعرفة سرعة الضوء تختلف عن معرفة ماذا يعنيه الشخص بتحريك يده. تتضمن الحالتان إدراكاً لوقائع فيزيقية: قراءة لوحات الآلة فى الحالة الأولى، ورؤية يد تتحرك فى الحالة الثانية، كما تتضمنان أفكاراً، لكننا ندرك الحالة الأولى بواسطة الفكرة، وندرك فى الحالة الثانية الفكرة بواسطة واقعة فيزيقية، نحن نسمى النوع الأول من المعرفة بالإدراك أو الإستيعاب Comperhension ونسمى النوع الثانى بالفهم Understanding.

وحينما نعطى الإطار النظرى لكل من هاتين العمليتين المعرفتين اللتين تحدثان دائماً فى الحياة اليومية، فإن هذا يعنى أننا نقيم نظرية المعرفة على قدميها وهذا يمكننا أيضاً من إقامة تمييز واضح بين العلوم التى تهتم بالإدراك، وبين الدراسات الإنسانية التى ترتكز على الفهم. إن النوع الأخير (الدراسات الإنسانية) هو النوع الوحيد الذى نفهم من خلاله الواقع التاريخى المركب والإجتماعى المعقد للحياة الإنسانية.

وعلى الرغم من أن للانسان خواصاً فيزيقية هى موضوع العلم فإن صفته الحاسمة أو الفاصلة هى أنه عاقل: أنه يفكر ويفعل ويتعقب الغايات، إنه يبدع =

العالم علاقات يمكن صياغتها من نوع آخر غير علاقة العلّية؟ يبدو أن ذلك ممكنا فى إطار القضايا الجمالية؛ إذ نستطيع أن نقول مثلاً

=العلم والفن والدين والمدن والآلات والقانون والنظم، وكل هذه تكون سياقات ذات معنى يمكن بل ويجب أن نفهم ومن ثم فلا يمكن أن نقتصر فقط فى وصف الإنسان على وقائعه الفيزيقية وحدها، بل يجب أن ندخل فيها وأن نفهم العمليات العقلية التى يعطى بها الإنسان لعالمه معنى، ونحن لانستطيع أن نعرف إذا أصبح شخص ما «جانحاً» بدون أن نفهم مخاوفه وتطلعاته وإهتماماته ومقاييسه الأخلاقية للمجتمع، وإن مثل هذه الموضوعات الأخيرة تمثل موضوعات للدراسات الإنسانية.

إن كل العلوم المهتمة بالانسان تتعامل مع أفعال واعية وأفكار وقيم وأهداف؛ فالتاريخ يعيد تكوين الماضى كقصة ذات معنى بواسطة إعادة القبض على الأفكار التى أثرت على الناس، وعلى الأهداف التى تعقبوها. والفيلولوچيا تعالج تطور اللغات، والفقه يعالج القواعد القانونية التى فرضها الناس على أنفسهم، والأنثروبولوچيا الإجتماعية تهتم بالأفكار والتقييمات التى تحدد السلوك فى المجتمعات البدائية. نحن لايكفينا أن يلقى الناس الماء على بعضهم البعض، إنما نقتنع فقط حينما نفهم أن ذلك يعد جزءاً من التعميد أو طقوس التطهير.

إن علم النفس أيضاً يجب أن يكون دراسة إنسانية إذا أسهم إسهاماً حاسماً فى معرفة الإنسان وفى حل مشاكله. ولأن العمليات الواعية تدخل فى أغلب مايفعله الانسان فإن إستجاباته لايمكن أن تفسر كما لو كانت ردود فعل آلة ذات طريقة واحدة فى الاستجابة للدافع. إن على النظرية التعليمية أن تأخذ فى إعتبارها وجه الإختلاف بين تذكر رموز لامعنى لها وبين تعلم مادة ذات معنى، كما أن على نظرية الإدراك أن تعرف الدور الذى تلعبه التوقعات والأفكار التى لم يتم تصويرها بعد. إن أى نقاش حول الشخصية يجب أن يضع فى إعتباره اللغة والأفكار والأحكام المسبقة والمبادئ الأخلاقية، وعلى علم النفس الأجتماعى أن يعالج موضوعات الدعاية والقيادة والعمل سواء بصورتها التقليدية أو غير=

أن هناك لونين متوافقين مع بعضهما البعض، وأن هاتين

= التقليدية، ولايمكنه إذن أن يتجاهل الأفكار والقيم والأهداف.

ولايمكن لعلم الاجتماع أن يقتنع بملاحظة الناس وذكر نتائج منتظمة عن سلوكهم، إن على علم الأجتماع أن يبحث عن الأسباب المعقولة التى تقف وراء ذلك، فحينما نقرر أن عدد المنتحرين من الطلاب الكاثوليك أقل من غيرهم، وأن نسبة المواليد ترتفع عادة بعد الحروب، أو أن الناس ينفقون أموالهم بطريقة معينة، فإننا لانستطيع أن نستخلص مسألتنا الإجتماعية. إننا نحصل فقط على مادة محتاجة إلى دراسة أكثر. إن فى إستطاعتنا دائما أن نبين لماذا يفعل الناس مايفعلونه بالإشارة الى المعتقدات الدينية أو الطموح الإجتماعى أو القواعد والأعراف.

والإقتصاد أيضاً دراسة إنسانية، حيث أنه يعالج علاقات ذات معنى. موضوع الإقتصاد هو التعبيرات ذات المعنى (كالأفعال القصدية، وكالأشياء المنتجة، وشرائها، والمنافسة فى الأسواق، ونتائج ذلك كله) والتى تتضمن أهدافاً أو أغراضاً بالنسبة للأفراد والنقابات أو للأمم فى حالة التخطيط المركزى. إن الأفعال والأهداف التى تقف وراء التعبيرات الإقتصادية وتأثيرها على الناس يمكن أن «تفهم» ومن ثم تكون موضوعاً للدراسات الإنسانية.

والواقع أن المنهج الخاص بالدراسات الإنسانية إشكال حديث، وإسهام معاصر. وهذا يعنى أن مثل هذا المنهج لايعود فى أصوله التاريخية إلى أكثر من حقبتين هما. الحقبة الحديثة والحقبة المعاصرة. نعم لقد إستطاع المفكرون القدماء خصوصاً سقراط وأفلاطون أن يميزوا بين الروح والجسد، وأعطوا للروح تفوقاً وسموا على الجسد، إلا أنهم لم يبينوا ضرورة إختلاف المنهج الملائم لدراسة المادة عن المنهج الذى يدرس الروح. كذلك نحن لانعدم وجود مفكرين دينيين فى العصور الوسطى ميزوا بوضوح بين الروح والجسد، لكننا لانجد عندهم أيضاً أى حديث يتعلق بضرورة تمييز منهج المادة عن منهج دراسات الانسان، وذلك إن كان لهم مثل هذا الحديث على الأطلاق.=

(النوتتين) الموسيقيتين منسجمتان ومتوافقتان تماماً، إن مثل تلك العبارات الكلية تعبر عن علاقات لكنها ليست علاقات علِّية.

= والواقع أن أول بادرة أو إرهاصة فى هذا الصدد نجدها عند ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) مؤسس الفلسفة الحديثة، وإن إقتصرت مبادرته تلك على توجيه الأنظار نحو إختلاف ميدان الروح أو الفكر عن ميدان المادة أو الامتداد، وهو أمر كان يقتضى منه أن يقرر أن المنهج هنا لابد أن يختلف عن المنهج هناك، لكنه لم يفعل، فظلت مبادرته محصورة فى تمييزه بين النفس والجسد، ذلك التمييز الذى بلغت حدته مبلغاً جعله يفصل فى تفسير مسألة إتحاد النفس بالبدن. وسنتناول نحن هنا مسألة التمييز ثم مسألة الاتحاد.

١- تمايز الجوهرين الروحى والجسمى :

النفس والجسم جوهران متمايزان تمام التمايز بحيث يكون كلا منهما جوهراً خاصاً مستقلاً عن الآخر، فماهية الجوهر الروحى هى الفكر، بينما ماهية الجوهر المادى هو الإمتداد (كريسون ديكارت-ترجمة تيسير شيخ الأرض-ص٥٠).

وإذن فنحن نستخلص فى ديكارت على مايقول فولية «التمييز بين النفس وجوهرها التفكير، وبين الجسم وجوهره الامتداد (Fouilles: K: Descartes P. 104)

ويذهب ديكارت فى التأمل السادس الى تأييد هذا التمايز فيقول «هناك فرق كبير بين النفس والجسم من حيث أن الجسم بطبيعته منقسم دائما فى حين أن النفس لامنقسمة» (التأملات: التأمل السادس- فقرة ٣٨-ص١٩٠).

كما يقول بريدو «ولاتختلف طبيعة النفس فقط عن طبيعة البدن بل إن الواحدة منهما تضاد الأخرى، فنحن لانجد تصوراً نفسياً أو روحياً فى مفهوم المادة كما لانجد تصوراً مادياً فى مفهوم النفس، والأجسام ممتدة والنفس بعيدة عن الإمتداد، والأجسام قابلة للأنقسام بينما الروح أو النفس لاتقبل القسمة»

(Bridoux: A: Oeuvres et lettrés des descartes, introduction P. XII)

ويؤكد ماير هذا التمايز بقوله «إننا نستطيع أن نؤكد بأن الجوهر موجود=

قد يقول ناقد إن العلاقات العلِّية تتعامل مع وقائع موضوعية فى

= وأنه متميز عن الأجسام » (Meyer:F: Ahistory of Modern Phiosophy P. 85)

وأكثر من ذلك يقرر ديكارت أن معرفة النفس أسهل من معرفة البدن « فالفيلسوف يعرف نفسه مفكراً قبل أن يعرف نفسه موجوداً » (عثمان أمين: ديكارت- الباب الثالث- الفصل الأول- ص١٦٣-١٦٤) على أى حال لقد ميز ديكارت بين طائفتين من الكائنات، أو طائفتين من الجواهر: جواهر مادية وجواهر مفكرة، جوهر النفس وجوهر البدن، الفكر والإمتداد، عالم المادة وعالم الأرواح، أى ميز بين عالمين يحكمان بواسطة قوانين مختلفة.

أما العالم المخلوق عند ليبنتز فلا تجد فيه تلك الثنائية، فعالم ليبنتز يقوم على وحدة عجيبة بعكس عالم ديكارت. وفى ليبنتز تكون كل العناصر التى تكوِّن طبيعة العالم هى المونادات وقواها الإيجابية، الروح موناد والأجسام تجمع من المونادات ».

(Bouillier, M.F: Histoire et critique de la revolution cartessiene P. 260)

كما يعطينا ديكارت صورة أخرى لتمايز جوهرى النفس والبدن فى التعقيب الهندسى الذى يلحق الردود على الإعتراضات الثانية التى وجهت الى التأملات مؤداها أن كل ماندركه فى وضوح وتمايز قد خلقه الله على الوجه الذى يدركه به، فمثلاً أنا أدرك النفس متمايزة عن الجسم، وأدرك الجسم متمايزاً عن النفس وإذن فلا بد أن يكون الله قد خلقهما منفصلين.

على أى حال الشواهد كثيرة على أن ديكارت ذهب إلى القول بتمايز جوهرى النفس والبدن، ذاك التمايز الذى أدى ببوليبه إلى قوله بأن هذا معناه وجود ثنائية عند ديكارت.

- إتحاد جوهرى النفس والبدن.

وهى مسألة من أدق ومن أعوص مسائل الفلسفة الديكارتية إذ أننا نجد ديكارت يعلن على طريقة أرسطو بأن النفس ليست فى جسدها كالنوتى فى سفينته، ولكنها مختلطة معه ممتزجة به إلى حد يجعلها تكون معه شيئاً واحداً=

حين أن التعميمات الجمالية تتعامل مع أساليب رأى إنسانية بيد أن الفحص غير المتحيز سوف يرينا تماثلاً ملحوظاً بينهما، فكما

= يقول يوسف كرم عن ديكارت «إن طبيعته علمته بأنه ليس حالاً فى جسمه حلول النوتى فى السفينة، ولكنه متحد به إتحاداً جوهرياً يكون كلاً واحداً» (يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة- الفصل الثالث- ص٨٠) كما أن ديكارت أنتهى من ردوده على إعتراضات أرنو إلى أن النفس متحدة مع الجسد إتحاداً جوهرياً

(Kemp Sith; Descarte's Philosophical writings P.P. 250 281)

أما عن الدوافع التى دفعته إلى القول بالإتحاد بين الجوهرين فتجدها واضحة فى التأمل السادس، وهذه الدوافع تدور حول وجود الفكر التخيلى فينا وعلى الأخص وجود الشعور، فوجود هذين الإثنين هما أهم ماحمله على الإعتراف باتحاد النفس مع الجسد (ديكارت: التأملات- التأمل السادس- فقرات ١٣،٩،٥،٤،٣،٢).

ولقد رد ديكارت على رجيوس Raguis بقوله أن النفس متحدة إتحاداً جوهرياً ووجوديا مع الجسد وأن الإنسان من حيث هو مركب من نفس ومن جسد كائن بذاته لا بالعرض. وكان رجيوس قد إعترض على ديكارت قائلاً «إننا نستطيع أن نفهم مالجوهر المفكر فقط على أنه مفكر، وليس هناك مايضطرنا لأن نصف ذلك الجوهر بأنه ممتد، لأن صفتى الفكر والإمتداد ليسا فقط متضادتان بل هما ببساطة مختلفان»

(Brehier, Histoir de L'philosophie. Tome II Fas I P. 84)

كما أعلن ديكارت فى خطاب له إلى الأميرة اليصابات فى مايو سنة ١٦٤٣ بأن النفس تفكر وأنها من حيث إتحادها بالجسم تعمل وتحس معه، كما تناول ديكارت فى هذا الخطاب شرح نظريته للأميرة مبينا فيه كيف تستطيع النفس أن تحرك الجسد، ونراه يذهب فى هذا إلى أنه توجد فينا أفكار ومعانى أولية=

أننا نلاحظ تعاقب حادثتين طبيعيتين فى المجال الحسى بحيث أنه

= نستطيع نفضلها وتحت حمايتها أن نكّون كل معارفنا الأخرى، ومن بين هذه المعانى لايوجد فينا خاصاً بالجسم غير معنى الامتداد وخاصاً بالنفس غير معنى الفكر. أما عن النفس والجسم معاً فإنه توجد فينا فكرة إتحادهما التى تضمن فكرة القوة التى تعمل بها النفس فى الجسم ويعمل بها الجسم فى النفس.

ولقد وجد ديكارت فى الغدة الصنوبرية مركزاً لهذا الاتحاد، لأنها تعكس أعضاء الجسم الأخرى، ولأنها سريعة التأثر، ومزدوجة أى نفسية وجسمية.

ولقد رأى جمهرة عريضة من الفلاسفة والمفكرين ومؤرخى الفلسفة أن ديكارت لم يحل مسألة إتحاد النفس بالبدن حلها النهائى والمقبول. فديكارت نفسه يقول فى خطاب الى الأميرة اليصابات سنة ١٦٤٣ «إنه لابد من التمييز بين أفكار ثلاث رئيسية تملكها النفس بطبيعتها، فالنفس لديها فكرة عن ذاتها أو عن الجوهر المفكر، ولديها فكرة عن الأجسام أو عن الامتداد، ولديها أخيراً فكرة عن الاتحاد بين الجوهرين المادى والروحى، وتتمايز ميادين الوجود والمعرفة بحسب إندراج كل منها تحت فكرة من هذه الأفكار الثلاث: فميدان الله مثلاً يندرج تحت فكرة الجوهر المفكر، وميدان العلوم الرياضية والطبيعية يرتبط بفكرة الامتداد ويبقى أن يكون الميدان الإنسانى مندرجاً تحت فكرة الاتحاد «نجيب بلدى: ديكارت- القسم الثانى- ص١٢٨» بل إن ديكارت يذهب إلى حد التنبيه بأن مسألة التمييز تتناقض تماماً مع مسألة الأتحاد، ويحذر من مراعاة المسألتين معاً وفى آن واحد، إذا أننا «نجد ديكارت ينصح الأميرة الياصابات بألا تفكر فى الأتحاد عندما تفكر فى التمييز، وبالا تفكر فى التمييز وبالا تراعيه عندما تراعى الأتحاد لأن الضربين من التفكير متعارضان تعارضاً منطقيا وواقعيا» «نفس المرجع: نفس الموضع- ص.١٣٠». وأكثر من ذلك نجده يقرر فى المقال عن المنهج بأن النفس موجودة حتى إذا لم يكن الجسم موجوداً على الإطلاق يقول ديكارت «لو لم يكن الجسم موجوداً البتة لكانت النفس موجودة كما هى بتمامها» ديكارت: المقال عن المنهج- ترجمة الخضيرى - القسم الرابع- ٥٧-٥٨. =

كلما حدثت الأولى تكرر حدوث الثانية ومن ثم نربطهما بقانون علّي، كذلك فنحن نلاحظ تعاقب نوعين باستمرار بينهما تآلف

=وعلى هذا نرى أن ديكارت لم يعطنا حلاً مقنعاً بقدر ما أعطانا مشكلة عويصة ومسألة معقدة من كل الجوانب. وحاولت الفلسفات اللاحقة له والمعاصرة أن تجد حلاً مرضياً لها. وفي هذا يقول هاملان «ولقد حاولت كل من مذاهب العلل الاتفاقية عندما لبرانش، والتوازى عند إسبينوزا، وسبق التوافق عند ليبنتز، حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد»

(Hamelin, O: Le syatéme de Descartes chxvIII P. 374)

وبهذا نجد أن ديكارت فشل فى مسألة الاتحاد فشلاً تاماً. لكننا نستطيع أن نقرر رغم هذا كله أن ديكارت قد إنتبه إلى أن ميدان الروح أو الفكر مختلف تماماً عن ميدان المادة أو الامتداد، وأن ميادين الوجود والمعرفة يجب بالتالى أن تتمايز ومع ذلك فهو لم يتحدث صراحة عن منهج خاص بعلوم الروح وإن كان قد تحدث عن منهج العلوم الطبيعية والرياضية.

ولقد حاولت الفلسفات الحديثة من ديكارت إلى كانط أن تطور نسقاً عقلياً موحداً للفكر الإنسانى محتفظة فى الوقت ذاته بمفهوم العقل والمادة أو الروح والجسد باعتبارهما جوهرين متميزين. لكن فلسفة «هيوم» الشكية شكلت حجر عثرة فى سبيل قيام هذا النسق، وذلك حينما رفض هيوم فكرة الجوهر ورفض بالتالى أية أفكار فطرية، وأى وجود روحى، وكل مالا يخضع للحس والحواس. أما «كانط Kant فيلسوف ألمانيا العظيم فلقد عدد - فى نقطتنا هذه قيد البحث- ثلاثة ميادين يمكن إصدار الأحكام العامة بصددها هى (١) عالم العلم (الرياضى والطبيعى بوجه خاص) وهو عالم يمكن إخضاعه للحواس، وإن كان يخضع فى نفس الوقت لصورتى الزمان والمكان وهما عنده صورتان قبليتان موجودتان فى العقل ومكونتان لما أسماه بـ«الحساسية الصورية» كما يخضع أيضاً لمقولات «الفهم الصورى» كالعلية والإضافة والجوهرية والنسبة وغيرها (٢) عالم الأخلاق وهو عالم ذاتى يجعلنا نسلم تسليماً بوجود الله وخلود النفس، وذلك رغم عدم=

وإنسجام ومن ثم نربطهما بقانون جمالى، وذلك رغماً من أن

= خضوعها للعنصر الحسى، وإعتبارهما كأغلوطتين من أغاليط العقل النظرى الخالص، إنهما مسلمتان يقبلهما العقل العملى الخالص لضرورتهما فى مجال السلوك الأخلاقى. (٣) عالم الدين وهو عبارة عن علاقة ذاتية جوهرها الإيمان بالله والتسليم بوجوده بواسطة القلب والوجدان، ولامجال للعقل النظرى هنا، أو للبراهين، والأدلة العقلية فى إثبات الوجود الألهى.

ولقد رأى كانط أن التمايز واضح وقاطع بين هذه الميادين الثلاثة، وأنه لايحدث ثمة تناقض إلا حينما نصدر الأحكام فى مجال أو فى ميدان ونحاول أن نطبقه على المجال الثانى أو الثالث. كما رأى أن عالم الظواهر الأمبيريقية ينتظمه مبدأ العلية الآلية، أما عالم الأخلاق فينتظمه مبدأ الحرية. وإذا ماتساءلنا عن كيفية حدوث التفاعل والتأليف بين هذه المجالات أو الميادين فأننا سندرك على الفور أنها لاتتداخل أو تتفاعل أو تترابط.

وبينما إنشغل الفلاسفة بمشكلة النفس والجسد أو العقل والمادة أو حتى الروح والجسد، وحدد معظم الباحثين من العلماء مجالات معينة تحديداً مطلقاً بأعتبارها تنتمى أساساً إلى نطاق العقل أو النفس أو الروح، ومجالات أخرى بوصفها تنتمى أصلاً إلى المادة أو الجسد. وذهبوا – تمشياً مع فصلهم هذا بين العقل والمادة– إلى أن الأدب والفن والموسيقى وعلوم النفس والأجتماع والإقتصاد والتاريخ والأنثروبولوچيا ينتمى إلى العقل، أما دراسة الخصائص الطبيعية والكيميائية للأشياء أو دراسة سطح الأرض والفسيولوچيا فأنها تنتمى إلى المادة. لكن كثيراً ماحدث أن أختلطت علوم هذين المجالين ببعضها، بحيث لم يكن التمييز بينها تمييزاً واضحاً، ولكن إستدراك الأمر وتصحيحه كان لازماً، فإذا ماعادت الأمور إلى نصابها، بدأ الفلاسفة والعلماء فى البحث عن المنهج الملائم لدراستهم، دون أن يلتفت البعض الأول منهم للمنهج المتبع عند البعض الآخر.

وهكذا إنصرف المتخصصون تخصصاً ضيقاً إلى تطوير مناهجهم ودراستهم الخاصة متجاهلين تلك الثنائية الشهيرة بين العقل والمادة، لكن حينما ينتقلون=

العلاقات العلّية تكون أكثر شمولاً وقبولاً من العلاقات الجمالية،

=إلى مستوى التنظير وصياغة الأطر التفسيرية العامة التى ترتبط بتخصصاتهم الضيقة تلك ، فإن تلك الثنائية تعود لمواجهتهم مرة أخرى.

ولقد نحت «چون إستيوارت مل» مصطلح العلوم الأخلاقية Moral Sciences الذى يرادف مصطلح Gaisteswissen schaften فى اللغة الألمانية لكى يدل به على تلك العلوم التى نمت نمواً كبيراً فى القرن التاسع عشر، وتمايزت عن مجموعة العلوم الطبيعية. ولقد عنى ذلك أن دراسة الإنسان تختلف عن دراسة الطبيعة Naturwissen Schaften ولقد اثار تحت هذا المصطلح ودلالته الكثير من المناقشات المنهجية: منها السؤال التالى؟ إلى أى مدى يمكن أن تحاكى العلوم الأخلاقية علوم الطبيعة الفائقة الدقة؟ وإلى أى مدى يمكن أن تقف العلوم الأخلاقية على أقدامها من الناحية المنهجية؟ كما أن إعطاء إسم مشترك للدراسات الإنسانية بأنها علوم أخلاقية يمكن أن يثير جدلاً حول علاقة تلك العلوم بعضها بالبعض الآخر ... هل ثمة علاقة تداخلية بينها؟ وهل تشترك جميعها فعلاً فى أسس مناهجها؟ وكيف يتمايز مثلاً المدخل التاريخى عن المدخل الاجتماعى وفي نفس الوقت يتلاءمان؟

والواقع أن هذا التصنيف الثنائى للعلوم إلى علوم أخلاقية، وأخرى طبيعية له معنى دقيق ومفيد، ولكن لما كان مصطلح «علوم أخلاقية» غير ذائع ، كما أن الترجمة الألمانية له بالمصطلح Geistewissen schaften غامضة المعنى بالنسبة إلى قارئ الإنجليزية فيبدو أن مصطلح «الدراسات الإنسانية» أكثر وضوحاً وتحديداً فى هذا الصدد، وذلك رغم ذيوع وإنتشار وشعبية مصطلح «العلوم الاجتماعية» ومصطح «الإنسانيات».

والواقع أننا نجد للفليسوف الدانمركى «كيركجارد» (١٨١٣-١٨٥٥) إسهاماً طيباً فى هذا المجال وإن كان قد ربط إسهامه هذا بموقفه الوجودى من الدين المسيحى؛ فهو يرى أن «الموجود الإنسانى يتميز بادئ ذى بدئ بالأصالة Primitivity». والأصالة تعنى الروح، إن الله يعلم ذلك تماماً وخلق الإنسان روحاً، لكن كل ماهو زمانى وأرضى ودنيوى يحاول إبادة تلك الأصالة، أى إبادة الروح=

=، أما المسيحية فهى تؤكد أصالة الذات وتدعمها إقتل أصالتك تكسب الدنيا وتخسر الأبدية، إتبع أصالتك تخسر دنياك وتكسب الأبدية. على أن المسيحية عنده لاتعنى بالأصالة التباهى بالعقل، أو التفاخر بالعبقرية وماشابه ذلك. إنها تعنى بالأصالة الروح ... أن يأخذ الفرد نفسه أولاً ورويداً رويداً تجاه مملكة الله، وهذا الفرد يقوم بذلك بواسطة الفعل، فالفعل هو أكثر الأشياء أصالة وليس العقل.

حاول كيركجارد أن يعودبمسيحية القرن التاسع عشر إلى أصالتها الأولى بواسطة تقديم فكرته عن معاصرة السيد المسيح، فذهب إلى أن كل فرد يجب أن يعيش معاصراً للسيد المسيح إلى جانب عيشه فى زمانه الخاص، أي أن يعيش زمانين: الأول مقدس يعيشه أي مسيحى فى أى وقت وفى أى جيل لأنه أبدى، والثانى هو زمانه الأرضي أو التاريخ العادى الذى يحياه فى حياته القصيرة على الأرض. كما يجب على المسيحى أن يقبل المفارقة لأن السيد المسيح نفسه الذى يطلب إليه أن يعاصره كان مفارقة مطلقة. إن المسيحى الذى لايقبل المفارقة تكون مسيحيته مجرد نفاق، والمسيحى الذى لايعى اليأس الذي يتأدى به إلى الخلاص، تكون مسيحيته مجرد هراء. يقول كيركجارد «إن اليأس الذى يقع الفرد فيه يدعو إلى طلب الأبدية والخلاص» ولقد ذكر كير كجارد فى كتابه «المرض حتى الموت The Sickness unto Death» أنه لايوجد إنسان واحد فى وقتنا الراهن يعيش بدون يأس ولا إستقرار ولا إنسجام ولا توافق، وبدون الشعور بالقلق من شئ مجهول ... قلق من الوجود، وقلق الإنسان من نفسه، وعلى نفسه وكما يقول الطبيب بأن الإنسان يعيش بمرض جسدى فنحن نقول بأنهم يعيش بمرض روحى يبدو لنا على هيئة قلق داخلى لاتفسير له. والواقع أنه ليس ثمة إنسان مسيحى لاتغمره حمى اليأس ومع ذلك فبدون الوعى به، لانستطيع أن نتأدى إلى الخلاص Salvation ، حتى وإن بدا الرباط بين اليأس والخلاص نوعاً من المفارقة.

لكن إنسان التجمعات أو الكتل الجماهيرية لايعى هذا اليأس، أو على الأقل=

النسبى بالنظر إلى العلاقات العلِّية.

إن مايريد الرأى القائل بأن القانون الأخلاقى قانون طبيعى آن

= لايريد أن يعيه، ومن ثم يغدو غير قادر على الوصول إلى الخلاص وإلى الأبدية. ومن المؤسف حقاً أن نرى ملايين الناس فى عصورنا الراهنة وهم يؤكدون أنه لايعرفون شيئاً ولايريدون أن يعرفوا شيئاً عن ذلك اليأس، فى حين أن الحقيقة هى أن اليأس الحق Authentic despair له رباط علائقى بالأبدية، ومن خلاله يصبح الإنسان روحاً حقة. إن الأمان الحقيقى لايوجد إلا فى الله الذي يخلصنا من يأسنا، وعدم الوعى باليأس أو التظاهر بعدم ملاحظته أسوأ وأخطر من اليأس نفسه، إن الإنسان كموجو روحى يكون دائماً فى أزمة، فالأبدية- يقول كير كجارد- تتطلب منك ومن كل فرد فى تلك الملايين والملايين شيئاً واحداً هو هل عشت ذلك اليأس أم لم تعشه؟ »

ولما كان اليأس من طبيعة جدلية، فلابد من طلبه والوعى به رغم كونه مرضاً خطيراً بالنسبة إلى سائر الأمراض الأخرى، ونحن إذ نطلبه إنما نلتمس من الله تعالى أن يخلصنا منه ويشفينا من آلامه. إن من يقول أنه يائس، يكون أقرب إلى الشفاء من هؤلاء الذين يدعون أن اليأس لم يلفهم من أى جانب، وكذلك يكون أقرب إلى طبيعته الروحية الخاصة، وأدنى من أصالته كروح. إن من لايعى ذاته كروح، لايصبح واعياً بأن هناك إله، وأنه يوجد من أجل هذا الإله، الذى لايمكن أن يصل إليه إلا من خلال اليأس.

يالبؤس إنسان اليوم. إنسان التجمعات الكبيرة الذى ينشغل بكل شئ عدا الله، ويالبؤس إنسان اليوم الذى تضيع كل طاقته فى ملذات الحياة المادية، ويالبؤس إنسان اليوم حينما يتملق الانسان الآخر لكى يصل إلى منافع أكبر أو مناصب أعظم. لقد رأى كير كجارد كل البؤس فى حياة إنسان التجمعات الكبيرة وتساءل ماذا سيحدث فى يوم الحساب حينما تقول الأبدية «إننى لاأعرفك أيها الانسان، لأنك لست روحاً مثلى، أو حينما تتعرف الأبدية عليه وتتركه مع ذلك وحيداً فى يأسه».=

يـؤيده هو أنه توجد فى العالم أنواع أخرى من العلاقات الكلية

= ومن الواضح أن كير كجارد كان يهاجم المقاييس السيكولوچية المنطقية الإجتماعية، تلك المقاييس التى تجسدت العلوم الموضوعية، والتى فسرت الانسان بيئته وظروفه الخارجية، ولم تعر أى إهتمام لحريته أو روحه أو مصيره الأبدى. إن علم النفس يستطيع أن يحلل سورين كير كجارد من الخارج فقط أو كما يبدو من الظاهر فيبين علاقته بأبيه من ناحية المظهر، وحادثة فسخ خطوبته بريجنا أو لسن، وملامح كآبته ... إلخ ولكنه لايستطيع أن يفهم روحه وتطلعه إلى الأبدية وحريته الذاتية، وباطنه الشخصى. وهذا الأمر ينطبق على علم الاجتماع الذى سيكتفى حينئذ برؤية علاقاته الاجتماعية، بإعتباره فرداً يعيش فى بيئة إجتماعية وحضارية، وسيخضعه للاحصاءات والاستبيانات التى تنظر إليه كمجرد عدد من الأعداد.

إن علينا هنا أن نقيم علماً جديداً، ومنهجاً جديداً، يعتبر الإنسان روحا تبحث عن الأبدية، وكيفاً خالصاً لاكما ممتداً، وحرية لاحتمية مصطبغة بالضرورة، ولقد قام «يونج» بالاسهام فى هذا العلم وذاك المنهج فى علم النفس التحليلى، كما قام فرانكل A. Frankl بإسهام مناسب فى هذا المجال، كذلك قام غيرهم فى مجالات العلوم الإقتصادية والاجتماعية والسياسية علاوة على الفلسفة بتقديم نماذج طيبة للعلم الباحث فى الانسان كروح. ولقد رجع الفضل فى كل هذا إلى إرهاصات كير كجارد الأولية تلك، رغم أنها كانت مشوبة بطابع دينى: فلقد كان إدراك كير كجارد كبيراً لإحتياجنا إلى علم إجتماع جديد يعتمد على مقولة الكيف وليس على مقولة الكم، والى شدة عوزنا لمنطق القلب بدلا من منطق العقل، والى علم نفس جديد يسبر أغوار الذات الإنسانية المشخصة، بكل ماتعنيه من يأس وضجر وقلق، وبكل ماتعتمر به من عواطف، ولقد أشار كير كجارد مراراً و تكراراً إلى مثل تلك العلوم التى تبتعد عن الإحصاء والقياس، والتى تنفر من إعتبار الإنسان كأى مادة من المواد الطبيعية يمكن أن تقام كما أدرك كير كجارد سر التمايز بين التحليل الكمي وبين التحليل الكيفي وأعطى الأهمية القصوى للتحليل الأخير الذى يؤسس على الذات الفردية. يقول كير=

التى يمكن أن نسميها بالعلاقات الأخلاقية. وكما أننا نقول بأن حادثة معينة تعقبها دائماً حادثة معينة أخرى، وكما أننا نقول

= كجارد «هناك فى الواقع كيفية واحدة مفردة، وهى الفردية. إن كل شئ يعتمد عليها وكل فرد يفهم كيفياً عن ذاته مايفهمه موضوعياً عن الآخرين ... إن هذا هو مايؤسس الفردية، لكن الإنسان لايريدها».

إن المشكلة تمثلت هنا فى أن الأنسان وهو كائن روحى يتحول إلى مادة، وتتم دراسته فى ضوء مصطلحات العلم الطبيعى، فى حين أن دراسته الحقة يجب أن تتم فى ضوء مصطلحات علم الروح. يقول كير كجارد «من المستحيل أن نعرف المسيح والرسل من خلال الميكروسكوب» إننا نعرفهم من خلال الروح، وبالباطن الذاتى لكل منا، ويجب أن يكون هناك علم له منهج يفيد فى مثل تلك الدراسة.

إن كير كجارد يستحق بجدارة أن نطلق عليه أنه كان الرائد الأول للمنهج الجديد فى العلوم الإجتماعية، ذلك المنهج الذى تخلى عن مقولة الكم لكى يترك الفرصة سانحة لدراسة الإنسان فى جانبه الروحى والأخلاقى والداخلى.

والواقع أن كير كجارد رأى فى منهج العلوم الطبيعية الذى إتبعته العلوم الانسانية تخلياً واضحاً عن ذلك المعنى الباطنى والروحى الأصيل الذى يتميز به الأنسان، يقول كير كجارد «دعونا نتخيل وقوع أعظم جريمة على وجه الأرض، فإن علم النفس الفسيولوچى سوف يفسر القائم بهذه الجريمة بأوصاف جسمية مثل حجم المخ، وشكل الأنف، ونوع الجبهة... إلخ إن هذا لايقاس فى الواقع بما تقول المسيحية عنه من أنه سيذهب الى جهنم إذا لم يتب ويعود مرة أخرى الى السيرة الحسنى».

إن الإنسان بمنهج العلوم الطبيعية هذا يهبط إلى درك الحيوان والماديات، ويقترب من الأداة التى لاروح فيها. إن البعد الدينى للأنسان، أو وجوده بالبعد الإلهى على حد تعبير كيركجارد يجب أن يبتعد عن هذا المنهج الذى يحوله إلى كم أو عدد أو حجم أو مقدار كأى مادة طبيعية، وآراء كير كجارد هنا تذكرنا بأسطورة الكهف الأفلاطونية، فعلوم الإنسان: كعلم الإجتماع وعلم النفس=

أيضاً بأن لوناً معيناً يتوافق دائما مع لون آخر، كذلك يمكننا

= والأنثروبولچيا بمناهجها التحليلية والإحصائية لاتفهم الإنسان فى حقيقته بل تفهم ظلاله وأشباحه وحسب. إن تلك العلوم لاتدرس إلا التجمعات الإنسانية داخل الكهف، ولاتعد ولاتحصى إلا ماهو مرئى فقط من تلك التجمعات الشبحية التى هى مجرد ظلال وأنعكاس على حائط الكهف، ومع ذلك فهى تعتبر تلك الأشباح على أنها حقائق لا ظلال. إن رحلة خارج ذلك الكهف خلال جدل صاعد تمكننا من إعادتنا كأفراد إلى مكاننا الحقيقى فى مواجهة الله، وتجعلنا ننفصل بذواتنا الباطنية عن الكتل الجماهيرية التي هى مجرد أشباح.

إن الوصول خارج الكهف يتمثل فى طريق عاطفى، يقف فيه الفرد أمام الله، فى علاقة حب، ومن خلال حب كل إنسان لله، يحب الإنسان جاره، لاجارا معيناً محدداً، ولكن كل جار. ومثل هذا الحب الأبدى لله هو الواسطة لإقامة الحب الحق بين البشر، ومن ثم يتكون المجتمع الحق خلال هذا الحب. يقول كير كجارد، ثمة حد أوسط فى حبنا الأرضى، وفى حبك لجارك يكون الله هو الحد الأوسط، فإذا أحببت الله حباً أكبر من كل شئ آخر، فإنك سوف تحب حينئذ جارك، وجارك هو كل إنسان » إن هذا النمط الفريد من الحب والذى يؤدى الى قيام المجتمع بالمعنى الكير كجاردى ليس مع ذلك حباً إجتماعياً.. إنه حب فردى، ولقد ذكر كيركجارد مايدل على إعجابه بسقراط فى رؤيته للفرد حتى ولو كان وسط التجمعات فقال «إن عظمة سقراط تبدت فى أنه فى اللحظة التى كان يجادل فيها التجمعات الأثينية فأن عيناه لم تكن تري تلك التجمعات بل أفراداً فقط. فالفكر الأسمى لايرى إلا من خلال الأفراد: والله نفسه لايرى الكتل البشرية... إنه لايرى إلا الأفراد وحسب».

ولايمكن أن ننسى هنا الدور الهام الذى قدمه المفكر المثالى المحدث «دلتاى» Dilthey والذى كتب كتاباً بعنوان Gesammelt werke(شتوتجارت ١٩٥٨) ترجم ريكمان مقتطفات كثيرة منه فى كتابه Meaning in History (لندن ١٩٦٢) وذهب فيه إلى أن من المحال تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على علوم الإنسان، محاولاً وضع حد فاصل بين العلوم الإنسانية وبين العلوم الطبيعية. ولقد رأى- إتساقاً=

القول بأن فعلاً معيناً يكون هو الفعل الصائب دوما لنوع معين من الشخصية ولظروف معينة، ففي ظروف الإجابة على سؤال فإن

= مع موقفه هذا- أن الفكر الإنساني يتخذ في كل من هاتين الطائفتين من العلوم شكلاً متميزاً ومنهجاً مختلفاً؛ فالعلوم الطبيعية تعالج وقائع Facts محسوسة وملموسة ولها وجود ماثل أمام حواسنا في العالم الخارجي، بينما تعالج العلوم الإنسانية معاني Meanings تنفذ إليها نفاذاً كيفياً أو نصل إليها عن طريق إختراقنا لما هو مرئي أو مسموع إلخ لكي نرى المعنى الذي يختفي وراءه. والفكر في العلوم الطبيعية يتخذ صورة التفسير Explanation بينما يتخذ صورة الفهم Understanding في العلوم الإنسانية . في حين أن التفسير في العلوم الطبيعية يستهدف إقامة العلاقات العلية والقوانين ويقترب من موضوعه من الخارج، فيلاحظه ويقيم التجارب عليه، فإن «الفهم» يحاول أن ينفذ إلى المعاني الباطنة داخل الأشياء، وأن يربط المعنى بالمعنى وأن يدرك موضوعه بالحدس أو بالبصيرة أو برؤية ماينطوي عليه هذا الموضوع أو ذاك من معان، وفي كلمة واحدة فالتفسير يرتبط بالمنهج الكمي التجريبي أما الفهم فيرتبط بمنهج ذوقي كيفي.

أما «ريكرت» Rikert وهو الكانطي المحدث، فلقد إختلف موقفه عن موقف دلتاي: إذ هو يضع تمييزاته بطريقة مختلفة تماماً. إن العلم عنده «ريكرت» لايهدف إلى تفسير الظواهر، ولايعبأ حينئذ بما إذا كانت هذه الظواهر متعلقة بالفرد أم بالعالم الفيزيقي. لظواهر هي الظواهر، والعلم هو العلم، والفارق الأساسي عند «ريكرت» لايكون إلا بين العلم وبين التاريخ، فالعلم هو تحليل الطبيعة في ضوء القوانين السببية، والتاريخ هو تحليل الطبيعة كنمط للأحداث الفريدة. ولعل وجه الإختلاف الأساسي بين دلتاي كمفكر مثالي جديد، وريكرت بأعتباره كانطي محدث، يتمثل من وجهة نظر دلتاي في أن العلوم الإنسانية تعالج مضمونات متمايزة، بمعنى أنها تهتم بالمعاني، وأن هذه المعاني تختلف من فرد إلى فرد، ومن جماعة إلى أخرى وذلك في مقابل فكرة ريكرت من أن العلم يعالج ظواهر ليست متمايزة، أي ظواهر متماثلة تخلو من المعنى.=

الإجابة الصحيحة تكون هى الإجابة الصادقة أو الإجابة الملائمة

=ويعتقد «دلتاى» أن العلوم الأنسانية تعالج «الروح الانسانية» تلك التى تمر فى عملية مستمرة من التغير والتطور، وعملية التغير والتطور هذه هى أهم خصائص مضمون العلوم الإنسانية، ولم ينظر إليها «ريكرت» على أنها خاصية للمضمون، بل على أنها خاصية للمنهج. والمثالى الجديد يهتم بالعالم كميدان للفعل أما الكانطى الجديد فهو يهتم بالعالم باعتباره موضوعاً للمعرفة، ذلك أن الطبيعة عند ريكرت هي كل واحد، قد تدرس إما عن طريق العلم وإما عن طريق التاريخ، والأمر بينهما مختلف جداً.

أما «ماكس فيبر» M. weber فلقد تصور العلوم الإنسانية والتاريخية بوصفها ذات خصائص جد فريدة، وأن أصالة مثل تلك العلوم ترجع إلى أنها تنشد «الفهم» Vereteham وتسعى إلى الحقيقة، وأنها ذات طبيعة تاريخية.=

=وبينما لاتتكمن العلوم الطبيعية من فهم الظواهر إلا من خلال القوانين المعبر عنها بصورة رياضية بعد أن تصطنع منهج الملاحظة والتجربة، فإن العلوم الإنسانية التاريخية تتمكن من فهم المجال السلوكى للانسان بطريقة مباشرة تستند على خبرتنا بأقراننا فى الحياة اليومية أما سبب تخصيص فيبر لعلم التاريخ من بين العلوم الإنسانية فذلك راجع إلى أننا نستطيع- من خلال التاريخ- أن ندرك خصوصيات الأحداث، وتفاصيلها الجزئية، كما نتصور فى الوقت ذاته إتصال هذه الأحداث ببعضها فى سياق. ومثل هذا الفهم التفصيلى لايمكن أن يتحقق فى العلوم الطبيعية.

والفهم عند فيبر ليس مرادفاً للحدس التعاطفى الغامض، لكنه فهم فكرى وتحليلى، وتفسير تنبؤى للسلوك ... وهو يحقق- عنده- هدفين إثنين فهو: يمكننا من معرفة الأسباب والعوامل التى تؤدى الى حدوث الظواهر الانسانية، وهو يمكننا- من ناحية أخري- من إدراك المعانى الذاتية التى تنطوي عليها الأفعال الانسانية. وهكذا يكون «الفهم» فهماً ملائماً سببياً، وملائماً أيضاً على مستوى المعنى. ويتحقق النوع الأول من الفهم- فى رأى فيبر- من خلال تفسير سلسلة من الأحداث فى ضوء تعميمات تكشف إمكانيات ظهور هذه الأحداث =

أخلاقياً،كما أن طاعة الإبن لأبويه هو دائماً الفعل الصالح من الوجهة الأخلاقية. إن على العقل البشرى أن يكتشف العلاقات

=فى مواقف متعددة. أما الفهم الملائم على مستوى المعنى، فهو يستند إلى الحقيقة التى مؤداها أن الكائنات الانسانية على وعى مباشر بأفعالها، وأننا حينما ندرس العلاقات المتبادلة بين الناس نستطيع أن نذهب إلى ماوراء العلاقات السببية والوظيفية، أو نستطيع فهم النوايا والمقاصد والغايات الذاتية للناس.

وهكذا تتضح لنا أهمية «المعنى» عند دراسة الفعل الاجتماعى أو الفعل الانساني بوجه عام. وربما كان ذلك هو سبب تأكيد ماكس فيبر لفكرة «الفهم الذاتى»، فالسلوك الخالى من المعنى الذاتى، يظل دائماً على هامش دراسات الانسان، فالفهم منهج للتفسير، وهو بهذا المعنى مدخل فريد لعلوم الانسان لأنه يتعلق بالأنسان أكثر من أى شئ آخر، فالانسان هو القادر على فهم مقاصده الخاصة بواسطة الاستبطان، وهو كذلك الذى يستطيع أن يفسر دوافع الآخرين من خلال معرفة مقاصدهم.

وهنا طريقان يتحقق بهما الفهم: الأولى عقلية، وفيها نتتبع سلسلة من الأفعال بهدف معرفة القصد الذاتى منها، والثانية وجدانية، نسير فيها مع تيار العاطفة خطوة بخطوة، لكى نصل فى النهاية أيضاً إلى تفسير لما يقصد إليه الفاعل، لكننا ينبغى أن نلاحظ أن الفهم المتحقق فى الطريقين هو فهم علي مستوى المعنى ثم يرى أننا سنقيم، على أساس من الملاحظة المباشرة والنفاذ الى الدافع الذى يقف وراء مانلاحظه.

ويختلف إدراكنا للمعانى باختلاف أنماط الفعل الاجتماعى أو الانسانى، ففى حالة الفعل الذى تحكمه العاطفة نستطيع أن ندرك المعنى من خلال المشاركة الوجدانية. وقد يلجأ المرء إلى الخيال ليتصور نفسه فى موضع الفاعل «فليس من الضرورى أن يصبح المرء قيصراً، لكى يفهم سلوك القيصر» ونحن نبلغ أعلى درجات الفهم العقلى للمعانى حينما نكون بصدد أفعال هادفة عقلياً=

الأخلاقية وأن يعبر عنها بصيغ نطلق عليها إسم القوانين تماماً كما يكتشف العلاقات العلمية ويصيغها فى عبارات عامة نطلق عليها إسم القوانين العلِّية، وكما يكتشف العلاقات الجمالية ويعبر عنها بعبارات عامة نطلق عليها إسم القوانين الجمالية.

= Raoinally Purposive على أن نضع فى إعتبارنا أن هناك أنماطاً من السلوك ذات المعنى قد تبدو فى كثير من الأحيان كما لو أنها خالية من المعنى ويتضح ذلك بصفة خاصة فى حالة السلوك التقيدى، ذلك أن التعود على هذا السلوك يفقده معناه.

وآخر محاولة فى إرساء منهج الدراسات الانسانية هي تلك التى قام بها «ريكمان» H.P. Rickmen أستاذ الفلسفة وعلم النفس بجامعة لندن، والذى وضع كتاباً هاماً فى هذا الصدد أسماه Understanding and the Human studies (لندن ١٩٦٧) استهدف به وضع نظرية فلسفية فى منهج «الدراسات الأنسانية» بحيث يمكن إستخدام هذا المنهج فى كافة هذه الدراسات. يذكر ريكمان فى مقدمة كتابه هذا أنه من الأهمية بمكان أن نفهم العالم الانسانى، وأن نجعل الدراسات التى تتناول الانسان على أعلى درجة من الكفاءة، وتزداد هذه الأهمية اليوم أكبر مما مضى فلقد ترتب على الأنفجار السكانى وتطور التكنولوجيا الحديثة المزيد من التعقيد فى حياتنا، إذ علينا أن نتوافق مع الحياة فى مجتمعات كبيرة، ومدن مكتظة بالسكان، وعمل فى منظمات كبرى، علماً بأنه لم يعد من الممكن كما هو الشأن فى القرى والمصانع الصغيرة، أن تؤسس الأدارة وعلاقات العمل على معرفتنا الشخصية بالناس الذين نتعامل معهم، كما يتعين علينا أن نعيد تكييف ظروف العمل بحيث يستطيع الناس التعامل مع الألات المعقدة (أنظر كتاب: رؤية معاصرة فى علم المناهج للمترجم دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ وأنظر أيضا الترجمة العربية لكتاب ريكمان «نحو منهج جديد للدراسات الانسانية» للمؤلف وزميله الدكتور محمد على محمد، والصادر عن مكتبة مكاوى، بيروت ١٩٧٩).

وفى كل حالة من الحالات الثلاث تكون العلاقات موجودة وجوداً حقيقياً، وليست مجرد إختلاف من العقل الإنسانى كما يذهب إلى ذلك أنصار الذاتية. وإذا ركزنا على العلاقات الأخلاقية فيجب أن نعرف أن التشابه بين الأفعال الصائبة والتى تمكننا من إعداد قوانين أخلاقية بدْءاً منها ليست هى كل الأمر، إذ هناك أيضاً فى الفعل الصائب جانب فريد يمتاز بالتفرد ولايخضع من ثم للأفعال المتشابهة تمام التشابه.

وتتطلب النظرية الميتافيزيقية تحديد ما إذا كان هناك أى إرتباط بين العلاقات العلّية المكتشفة بواسطة العلم وبين العلاقات الأخلاقية التى يتعامل معها علم الأخلاق. من الواضح أن القانون الأخلاقى لايمكن أن يقول أن فعلاً معيناً هو الفعل الصائب الذى علينا القيام به فى هذا الظرف، وذلك إذا كانت الأحوال الفيزيقية السائدة تجعل آداء هذا الفعل مستحيلاً. فمثلاً لايمكن تحت الظروف الحالية أن أزور صديقى المريض فى الصين، وأن أعود فى نفس اليوم إلى إنجلترا فى ميعاد مقابلتى لأحد الزملاء فى بيتى. إذ الصديق المريض لو كان فى نفس المدينة التى أقطنها لكان تنفيذ تلك الزيارة ممكنا.

بيد أن هناك وجهة نظر تقول أن القوانين الأخلاقية هو قوانين الطبيعة، وذلك لأن الطبيعة وحدة واحدة، ومعنى هذا أنه يحتمل

وجود تشابهات بين القوانين العلّية والقوانين الأخلاقية وبين مايحدث بالفعل وبين ماينبغي أن يحدث، لأن هذه وتلك أجزاء من نفس الكون أو العالم. فالتضحية بالذات على سبيل المثال هي شئ يحدث بصورة واسعة جداً في أنحاء الكون الطبيعي المحسوس، وشئ ينبغي أن يحدث في الحياة الأخلاقية. فالقوانين الطبيعية التي تقرر أن البذرة تموت لكي تنتج نباتاً جديداً. أو أن غريزة الأمومة تدفع بالطائر الأم إلي إنقاذ حياة أبنائه حتى ولو أدى ذلك إلي موته، تتشابه مع القوانين الأخلاقية التي تأمر الإنسان بالتضحية بذاته من أجل مبدأ أو قيمة أو شخص.

وإذا ثبت هذا التداخل بين القوانين العلمية وبين القوانين الأخلاقية، لأدى ذلك إلي تقوية التشابه القائم بينهما وتدعيمه. بيد أن ماقيل في هذا الصدد لم يتأكد بعد وإنما هو بمثابة فرض غير مؤكد لأن :

أ- لو كانت القوانين العلمية- كما سلم بعض الفلاسفة بذلك- عبارات ميول أو إتجاه أكثر من كونها عبارات تتحدث عما يحدث دائماً، فإن القوانين الأخلاقية ستتشابه مع القوانين العلمية تشابهاً أوثق وأعمق.

ب- إذا كان العالم- كما قرر المثاليون ذلك - عقلياً وليس مادياً في بنائه فإن العلاقة القائمة بين أجزائه ستكون أكثر شبهاً

بالعلاقات العقلية للعلة والمعلول، أكثر منها علاقات فيزيقية وسوف تظهر على أنها أكثر سهولة وملائمة للعلاقات الصائبة داخل نظام الكون.

ولقد أكدت نظرية النشوء الإرتقاء على جانب آخر للكون عدا ذلك الذى تعاملت معه القوانين العلِّية للعلم. فلقد ذهبت إلى أن مسار التاريخ الطبيعي ومسار التاريخ الإنسانى يعتبران عمليتان للتطور، ذلك التطور الذى تعد طبيعته أمراً هاماً بالنسبة إلى الأخلاق. فإذا كانت عملية التطور كما جاءت عند أصحابها الأولين محددة بالقوانين والعلل الطبيعية وحدها، فإنها لن تكون ذات أهمية بالنسبة للجانب الأخلاقى. أما إذا كان التطور- كما ذهب إلى ذلك المفكرين المحدثين- يحمل غرضاً أو غاية، أو أنه لابد من وجود غرض كوزمولوچى، فإن هذا يعد أمراً هاماً بالنسبة إلى ميدان علم الأخلاق. وإذا قبلنا وجهة نظر برجسون وتابعيه عن التطور الخَّلاق الموجه فسوف يكون العمل الصحيح هو واحد من الأساليب المعبرة عن الدافع الخَّلاق الموجه صوب إتجاه جديد ومن الممكن جمع وجهات النظر هذه مع مايماثلها والتعبير بها عن القول بأنه يوجد فى وقت محدد هدف أو غاية أو أكثر يتم توجيه تطور العالم نحوه، ويكون بمثابة دافع خلاق يحقق مايوجد ويخلق الجديد دوماً. والواقع إن إحدى أهداف نظرية

التطور هو إعطاء هذا الدافع الخَلَّاق مجالاً كاملاً كى يعبر عن نفسه. ولو كانت وجهة النظر هذه وجهة نظر صحيحة، فإن الفعل الصائب يجب أن يتسم بالقدرة على «دفع نظام الحياة إلى الأمام» كما ذكر جونسون. وعلى هذ النحو سيكون هناك علاقة حميمة بين القوانين العلمية للطبيعة الخالدة للتطور وبين القوانين الأخلاقية، بيد أن هذا لايعنى أنه من الضرورى أن ننظر إلى القوانين الأخلاقية على أنها على نفس المستوى التعميمى الخاص بالقوانين الطبيعية.

إن التطور الخَلَّاق يفترض جانباً أخلاقياً آخر تنكره النظريات الميتافزيقية الواحدية الجانب مما يمثل خطراً داهماً. فإذا سلمنا مع المثالية الواحدية بأن العالم واحد، فأننا ننكر الكثرة وبالتالى حقيقة الإختلافات القائمة بين الأفراد. والمذهب الواحدى يقترح على الأخلاق أنه لاتوجد إلا غاية أخلاقية واحدة-مهما بدى من تعقدها- يميل الناس إلى الوصول إليها. والنتيجة التى لايمكن تحاشيهامن مثل ذلك الموقف هو رد الحياة الأخلاقية إلى نمط واحد مفرد وهذا مغاير للحقيقة، فالكون يتقدم ويكشف عن الجديد باستمرار، ولكل فرد طموحاته وأهدافه التى تستهدف تحقيقها من خلال دافع خَلَّاق.

٤- الدين والأخلاق

يمكن تعريف الدين بأنه إعتقاد فى حقيقة خارقة للطبيعة، تؤثر على المعتقد بها عاطفياً، بطريقة تدفعه إلى أداء أفعال معينة موجهة نحو تلك الحقيقة السامية. ومن الوجهة التاريخية هناك إرتباط وثيق جداً بين الأخلاق والدين، ومن المحتمل أن يكون التعرف على العادات الدينية قد تم قبل أن تتميز العادات الأخلاقية عن الدين، ومن ثم يمكن القول بأن تطور الأخلاق إنما بدأ من خلال الدين، وزاد هذا التمييز بين الأخلاق والدين من إدراك إختلاف الواجبات التى تقوم بين الإنسان وأخيه الإنسان عن الواجبات التى تقوم بين الإنسان وبين الله. بيد أن علاقة الإنسان بجاره أو بأخيه الإنسان كانت أحد الوصايا التى أمر بها الله، ومن ثم لازالت أواصر الصلة قوية بين الأخلاق والدين.

وهناك إعتراف عام فى الديانات العليا بأن إطاعة قوانين الأخلاق تحتل منزلة عليا بين الواجبات الدينية، ولقد علم الأنبياء العبرانيون ذلك عندما قالوا أن الله يطلب من الإنسان أن يكون عادلاً رحيماً بدلاً من أدائه للشعائر، وتقديمه للقرابين. وهناك رأى يقول بأنه كلما كان الفرد أو المجتمع متديناً كلما كان أخلاقياً، ولقد

أثبت التاريخ أنه في المرحلة التي يسود فيها فساد ديني نجد انحطاطاً أخلاقياً مواكباً لهذا الفساد.

وعلي أي حال فمهما يكن من أمر تلك العلاقة الوثيقة بين الدين والأخلاق إلا أن هناك إختلافات محددة بينهما هي :

أ - إن الدين يتضمن دائرة عريضة من الواجبات أكبر مما نجدها في مجال الأخلاق؛ فالعبادة والصلاة ومراعاة الشعائر والقرابين هي من بين أهم الواجبات الدينية، لكن الأخلاق لا تعتبر الواجبات من مكوناتها وتنظر إليها بطريقة غير مباشرة تمثل انعكاس تلك الواجبات علي علاقة الفرد بغيره من الأفراد. وتتبدي حقيقة هذا التأثير غير المباشر في إستخدام الشعوب البدائية للشعائر الدينية في تعليم وتهذيب شبابهم وتعريفهم بواجباتهم الأخلاقية كأعضاء كبار في المجتمع. وعموماً فالرجل المتدين يذهب إلى أن الغرض الأول من هذه الواجبات ليس غرضاً أخلاقيا، ومن توجيه الإنسان، لكنه غرض ديني ونابع من توجيه الله.

ب- والدين يتميز أساسا بأنه تجربة عاطفية أكثر من الأخلاق، وهذا هو الإختلاف الذى عبر عنه ماتثو أرنولد M.Arnold حين عرَّف الدين بأنه «أخلاق منغمسة بالعاطفة» ومن الصعوبة بطبيعة الحال أن نقول بدقة ماهى العاطفة التى تميز الخبرة الدينية عن غيرها من الخبرات. يمكن وصف هذه العاطفة بأنها شعور غامض

أو سر هائل، أو ورع، أو قدسية، أو شعور كبير بالولاء تجاه اللّه، أو شعور بالخضوع، أو شعور سلبى وضعه ما كدوجال فى غريزة تحقير الذات، أو غير ذلك من صفات.

ج- أشار De Burgh إلى أنه فى الوقت الذى ينطوى فيه الدين على السلوك وكذلك على المعرفة: حيث تكون المعرفة هامة جداً للدين، ويكون الفعل موجها بهذه المعرفة، فإننا نجد المعرفة مجرد وسيلة لفعل أفضل فى مجال الأخلاق أو أنها أداة للسلوك كما ذهب إلى ذلك سقراط. إن الحياة الدينية تقوم على معرفة اللّه بصورة جوهرية، وهذا لا يعنى أن هناك تطابقا بين الدين وبين اللاهوت وهو الدراسة الفلسفية للّه، اللهم إلا بمثل تطابق علم العادات الأخلاقية مع علم الأخلاق الذى هو دراسة نظرية للسلوك الصالح. وعلى هذا النحو نفهم كيف أن المعرفة الخصوصية للدين قد حجبت عن الحكماء وكشفت للأطفال الصغار. ولقد وصفت الديانات الكبرى المعرفة الدينية بكلمة «عقيدة»، بيد أن تلك العقيدة ليست إستدلالاً منطقياً، ولارؤية سرية، رغم مافيها من بداهة. إنها منغمسة بالعاطفة كما قلنا، ومشوبة بالتعاطف الوجدانى، وهى حالة تجمع بين الفهم والشعور. فكما أن الرجل العطوف يفهم مايعانيه الأخرون ويشعر بهم، كذلك فإن الرجل المتدين يفهم إرادة الله ويشعر بالورع والخوف منها. ولقد ذهب بعض المفكرين إلى

أبعد من هذا حين قالوا أنه بينما تهتم الأخلاق بسلوك الإنسان، فإن الدين يهتم بالشخصية كلها.

د- مركز أو محور الدين هو الله، بينما مركز أو محور الأخلاق هو الإنسان. ولقد تم إقامة هذا التمييز من خلال إتجاهات عاطفية وجدناها فى الأخلاق وفى الدين. ويمكن أن نتصور وجود أخلاق إنسانية بحتة لاتشير من قريب أو بعيد إلى أى بعد دينى، فهذه كانت محاولات بعض مجتمعات اليوم. كما حاولت «البوذية» تلك المحاولة لكنها وجدت أن هذا كثير على الإنسان، ومن ثم أقامت الأخلاق على الدين فيما بعد. ومع ذلك فإن الدين سيفقد طبيعته الأصلية إذا تم إستبعاد كل إشارة للخوارق أو لما هو فوق الطبيعة. غير أننا يجب أن ندرك أن الأخلاق غير المرتكزة على وجود الله هى أخلاق ضيقة قد تنطبق على دولة دون أخرى، أما الأخلاق المرتكزة على وجود الله فهى أخلاق موسعة يمكن أن تنطبق على العالم بأسره، فالدين واسع كاتساع الإنسانية، وهو يعلمنا الأخوة بين أفراد الإنسانية جميعا.

وبالنظر إلى هذه الاختلافات الأربعة بين الأخلاق والدين يمكن طرح سؤال عما إذا كانت الأخلاق تتطلب مساندة الدين أو أنها يمكن أن توجد بصفة دائمة بدون الدين. لقد بين التاريخ لنا أن الأخلاق يمكن أن تقوم بدون تدعيم من الدين، وذلك دون ضرر يذكر

ولفترات طويلة، ولكن الطرق التالية تبين لنا الحالات التى يكون الدين فيها متضامنا فى الأخلاق.

أ- تتضمن الأخلاق نظرة ميتافيزيقية معينة، على الأقل الاعتقاد فى وجود الذوات الفردية التى تؤدى الأفعال، وفى حقيقة الزمان، وفى وجود الشر، ومسائل ميتافيزيقية أخرى. وهذه النظرة الميتافيزيقية دينية الأساس عند معظم الناس. إن الإنسان العادى لم يدرس الميتافيزيقا من حيث هى كذلك، بيد أنه تكون له وجهة نظر ميتافيزيقية تجاه العالم وإلا ماكان للقواعد الأخلاقية عنده أى معنى، فوجهة النظر الميتافيزيقية إذن مهما كانت بسيطة وفجة هى من صنع الدين.

ب- والدين يقدم للقيم الأخلاقية ناحيتها الموضوعية، فهناك خوف مزمن فى الأخلاق من أن يكون الخير والشر مجرد تخيلات للعقل البشري، ومن ثم يصبح الكفاح الأخلاقى مجرد وهم من الأوهام. وهنا يتقدم الدين ويقدم الضمان على أن الكفاح الأخلاقى كفاح حقيقى يهتم به الله خالق الإنسان والعالم، وأن القوانين الأخلاقية هى قوانين إلهية مثلها مثل القوانين الطبيعية سواء بسواء.

جـ- وتتضمن الأخلاق دافعاً أو مبادرة صادرة عن شئ وراء الطبيعة. وهذا هو رأى أولئك الذين يقولون بأن صوت الضمير

هو صوت الله فينا. وسواء قبلنا هذا الرأى أم أنكرناه فلابد أن نعترف بأن فى الطبيعة البشرية شيئاً أعظم وأكبر مما نجده فى عالمنا الطبيعى المادى، وأن هناك فى حياتنا ماهو أكثر من إشباع غرائزنا الحيوانية.

د- وتتضمن الأخلاق ولاءاً شخصياً أكثر من إطاعة قانون لاشخصى. فاتجاهنا نحو القانون الأخلاقى يختلف عن إتجاهنا نحو القانون السياسى لفائدة ما، أو لتجنب العقاب إذا ماخرقناه، أو لأننا نعتقد بأن من واجبنا الأخلاقى إطاعة كل قوانين الدولة حتى لو كانت سخيفة. ومن ناحية أخرى يجب إطاعة القانون الأخلاقى بالصورة التى نرغب فيها إطاعة صديق لنا، وإذا فشلنا فى طاعته، فإننا إنما نفشل فى حقيقة الأمر فيما نسميه بالالتزام الشخصى. نعم قد تكون طبيعة الالتزام فى الأخلاق غامضة، بيد أن الالتزام الدينى يكون أكثر معقولية، ومن ثم فحين نريد أن نكون أخلاقيين علينا أن نلتزم نحو شخص ما ... أى نحو الله.

هـ- لقد ذكرت الأديان فكرة الخلود، وهذه الفكرة لها مغزى كبير فى مجال الأخلاق من حيث أنها تجعل للكفاح الأخلاقى معني. فالرجل الصالح لاتتوقف إشباع أفعاله الأخلاقية على أشياء مادية فى عالمنا هذا، ولكن من خلال مملكة أخرى روحية أى من خلال الحياة الآخرة. إن حياتنا هذه مرتبطة بالحياة الأبدية، وتلك الحياة

التى يعرفها الناس معرفة طفيفة رغم إيمانهم بها، هى التى يتطلع إليها الإنسان، ويسمو بسلوكه من أجلها.

الفصل الخامس
لغة الأخلاق

١- إستخدام اللغة .

٢- اللغة المستخدمة فى الأخلاق .

٣- اللغة التقويمية فى الأخلاق .

٤- اللغة الإنفعالية فى الأخلاق .

٥- لغة الأمر والنصح فى الأخلاق .

٦- اللغة الوصفية فى الأخلاق .

١ - إستخدام اللغة

يمكن للتعبيرات أن تتشابه من حيث القواعد، بيد أنها لابد أن تختلف من حيث المنطق. فالجملة «بوبى كلب صغير» تتشابه من حيث البنية والقواعد مع الجملة «بوبى مزعج فى البيت»، غير أنه بينما تشير الجملة الأولى إلى تعريف «بوبى» بأنه كلب صغير، فإن الجملة الثانية تعبر عن واقعة أدركناها بالملاحظة ورد فعل تجاهها. ولقد بيَّن برتراند رسل متتبعاً «فريجة» فى ذلك «أن الشكل المنطقى الظاهرى للقضية لايحتاج إلى أن يكون شكلاً حقيقياً» ولقد أظهر فتجنشتين بتحليله المنطقى للغة أن معظم الأسئلة الفلسفية، لا إجابة لها، لأنها أسئلة بلا معنى. ومثال تلك الأسئلة التى لامعنى لها «هل المطلق Abolute أحمر أم أصفر». ولقد لخص جلبرت رايل وجهة نظر أولئك الذين تأثروا بهذا النمط فى الفلسفة حين قال عام ١٩٣٢ «إن العمل الرئيسى فى الفلسفة هو إكتشاف التصورات المتناقضة والنظريات اللامعقولة فى المصطلحات اللغوية» ولقد قام كل من راسل وكارناب وآير بالدراسة المستفيضة لفلسفة اللغة، بيد أن ستيفنسون كان أول من عالج علاقة اللغة بالأخلاق معالجة نسقية متكاملة وذلك فى كتاب له عنوانه «عمل الأخلاق واللغة» وضعه عام ١٩٤٥ ثم أكمل

آخرون هذا العمل.

نحن نعتبر الكلمات كأدوات ... أدوات أولية لكافة أنواع الأتصال ... وأدوات للتفكير البنّاء أيضاً. وتبعاً لذلك يمكن أن نميز بين أنواع مختلفة من العبارات طبقاً لوظائفها، وقبل أن نناقش أنواع اللغة المستخدمة في الأخلاق علينا أن نقدم أمثلة لأنماط قليلة نستخدمها فى نقاشنا العادى.

أ- لغة الأمر والنصح :

وهى تتكون من الأوامر، والإلزاميات كالعبارات التى تجيز لفرد مايفعله مثل «إغلق الباب» «لاتسرق»، «أريد أن تكتب هذا الخطاب».

ب- اللغة الأنفعالية :

وهى تتكون من كلمات أو عبارات لها وظيفة التعبير عن اتجاه إنفعالى أو عاطفى مثل «ياللحسرة» «هذا مدمر» «تخيل ذلك» «كم هو رائع» «ياله من عار».

جـ- اللغة الوصفية :

وهى تتكون من عبارات خبرية ومن أمثلتها «السحب ممتلئة بالمطر» «بوبى كلب صغير» «إذا أردت أن ترى أكبر مدينة فى

إسكتلندا فاذهب إلي جلاسكو» وذلك عندما تريد إخبار السامع بحجم مدينة جلاسكو.

د- اللغة الإستفهامية :

وهي تتكون من أسئلة مثل «ما لون أرجل البومة؟» «ماذا أفعل كي أخلص؟» «ألانستطيع أن نتحدث معه أثناء الاجتماع؟».

هناك بالطبع أنواع أخري من اللغة، سنهتم ببعضها فيما بعد، ولكن ينبغي أن نذكر الآن أن لكل نوع من الأنواع السابقة صورته التي تخصه من حيث القواعد، فالفعل في حال الأمر هو صيغة التعجب في اللغة الانفعالية وهو الفعل الآمر في لغة الأمر والنصح، وهو البادئ بعلامة الاستفهام في اللغة الاستفهامية، وهو الفعل الخابر في اللغة الوصفية، بيد أنه يمكن أن ننظر إلى العبارة «إنك لم تتحدث إليه في هذا الإجتماع» في سياقات مختلفة وبنبرات مختلفة قد تكون تعجبية أو خبرية أو غير ذلك.

لقد نادى عدد من فلاسفة اللغة المبكرين بما يسمى «نظرية تحقق المعنى» وهي التي يمكن تبسيطها بما عبر عنها آير بقوله إن اللغة يكون لها معناها الحرفي إذا كانت القضية المعبرة عنها تحليلية أو ممكنة التحقق تجريبياً.

«القضية التحليلية لايفيد محمولها شيئاً جديداً بالنسبة إلى

موضوعها مثل قولنا المثلث له ثلاثة أضلاع، أما القضية التجريبية فهى تضيف جديداً ندركه بواسطة الملاحظة أو التجربة».

بيد أن هناك من الفلاسفة من نادى بأن العبارات أو القضايا هى تلك التى تقبل الصدق أو الكذب، وهؤلاء يعبرون عن المسألة من وجهة نظر منطقية وليس من وجهة نظر «نظرية تحقق المعنى».

٢- اللغة المستخدمة فى الأخلاق

يقبل معظم الناس العبارات التى نجدها فى الكتب المدرسية عن علم الأخلاق مثل « من الصواب قول الصدق » و« السرقة شر » و « على جون أن يؤدى ديونه »على أنها عبارات صادقة بدون النظر ما إذا كانت تحليلية أو يمكن التحقق من صدقها بالملاحظة أو التجربة. وبالطبع فنحن حينما نتحقق من صدق جملة أخلاقية بواسطة الملاحظة، فقد يتأدى بنا الأمر إلى الشك فى أنها جملة أخلاقية بالمرة « فالسيد هير » قائد الجيش الهندى والذى يقول مثلاً عبارة تبدو على أنها أخلاقية وهى « بلونكنت رفيق حسن » إنما يقول فى حقيقة الأمر أن بلونكنت يلعب البولو، ويصطاد الخنازير مع « إيلان »، وليس على وفاق مع المثقفين الهنود » وهذه ثلاث عبارات وصفية يمكن التحقق منها خلال الملاحظة، لكنها ليست أحكاماً أخلاقية-فالكلمات التى تستخدم فى الأحكام الأخلاقية، لاتستخدم كذلك أحياناً مثل « إلتقط التفاح الجيد » خمس مجموعات **صائبة** ومجموعتان **خاطئتان** ، ينبغى أن يكون الطقس أفضل بعد العيد ».

وفى سياقات معينة تؤدى الاحكام الأخلاقية وظائف خاصة

بأنواع ثلاثة من اللغة تم ذكرها سابقاً:

أ- فعندما نجيب على السؤال: هل اختلق قصة أو أقول الحقيقة؟ «قد يقول شخص ما» «من الصواب أن تقول الصدق» والإجابة هنا ترادف النوع الأول وتعنى تقريبا الأمر «قل الصدق».

ب- وعندما يشاهد إنسان عملاً شجاعاً فهو يتعجل ويقول «كم كان هذا العمل نبيلاً» أو «ياله من عمل نبيل» وهذا يرادف النوع الثانى.

جـ- وعندما يعبر الراهب عن سعادته من أن A بنت صالحة، فهو يكاد يعني أن A تحضر صلوات الكنيسة ولها صفات معينة من الشخصية، وهو هنا يرادف النوع الوصفى أو الإخبارى.

ومن المهم أن نقرر أن الفلاسفة يشيرون من خلال تحليلهم للمصطلحات الأخلاقية إلى أكثر من إستعمال لكل مصطلح منها على حدة، فيذكر ستيفنسن أن عبارة «هذا حسن أو صالح» ترادف أنا موافق على هذا، وعلىَّ أن أفعله بقدر إمكانى. هنا تم إستخدامها كى تعبر عن كل من اتجاه الاستصواب فى اللغة الإنفعالية، كما أنها تعطى أمراً (فى لغة الأمر أو النصح). وبالمثل فقد كتب آير يقول أن المصطلحات الأخلاقية لاتعبر عن الشعور فقط ولكن تثير الفعل أيضاً، أى تجمع بين الاستخدام الإنفعالى

وبين الاستخدام الوصفى.

ويبدو أن كلمات الأخلاق مثيرة فعلاً للقلق، فنفس الكلمات تستخدم فى عبارات أخلاقية وأخرى لا أخلاقية، وحتى لو إستخدمت فى العبارات الأخلاقية فإنها تستخدم لآداء وظائف مختلفة: لوظيفتين أو ثلاث فى نفس الوقت. وعند التحليل المنطقي لمثل هذه الكلمات نجد أن كلمة (صالح أو حسن أو خير Good) التى هى أكثر الكلمات شيوعاً يمكن أن تستخدم بثلاثة طرق:-

أ- فقد يقال أن كلمة Good يمكن الدلالة بها على نشاط ما مثل تصحيح المقالات التى يقوم بها المدرس مثلاً. فنقول «إن تصويب المقالات أمر صالح أو حسن».

ب- يقدم لنا قانون إكسفورد تعريفاً لهذه الكلمة بأنها «أعم صفة فى المدح أو الثناء» لكن المدح أو الثناء فى حد ذاتهما كلمتان مبهمتان ويحتمل أن تكونا غامضتان وفى بعض الإستخدامات يبدو أنها تفقد معنى المدح أو الثناء، وذلك فى قولنا مثلاً «الحمولة الجيدة» ونقصد بها الحمولة الكبيرة.

جـ- ومع قبولنا لمعنى المدح أو الثناء لهذه الكلمة، فإننا نميل إلى مد استخدام كلمة حسن أو جيد فى كل الدوائر التي يمكن

استخدامها فيها، وأحد هذه الطرق هو تقرير المعيار الذى يتم على أساسه إعطاء هذا المدح أو الثناء، ولقد اقترح آير وستيفينسن أنه حينما نستخدم كلمة Good فى سياقها الأخلاقى، فإننا نجد عنصراً يتصل بالأمر أو الإلزام وهو مالا نجده حينما نصف تفاحة بأنها جيدة.

ويدرك فلاسفة اللغة تماماً ذلك الإختلاف فى إستخدام المصطلحات الأخلاقية، بيد أنهم يميلون إلى القول بأن المصطلحات الأخلاقية من حيث هى كذلك ليس لها إستخدامات وصفية على الإطلاق.

وفى هذا الصدد يقول Broithwaite «أن الاستخدام الأخلاقى لكلمة يجب ليس وصفياً» ويقول آير «إن المحمولات الأخلاقية ليست واقعية» إنها لاتصف أية ملامح من الموقف الذى تنطبق عليه» إن مايبدو واضحا لدي من ناحية أخرى هو أننا إذا إستخدمنا الكلمات الأخلاقية كمجرد كلمات تعجب أو أمر، فنحن لانستخدم أدواتنا بصورة أكثر فعالية. فلو كان غرضنا من القول «بأن هذا شئ صالح» هو فقط بسبب أننى أستصوب فعل ذلك فستكون الكلمات هى الأدوات الأفضل لغرضنا أو هدفنا، وهذه كلمات بسيطة لاتثير عدداً من الأسئلة مثلما تثير كلمة Good.

٣- اللغة التقويمية فى علم الأخلاق

إن مجموعة من النشاطات التى يستخدم وفقها الناس كلمات مثل صالح وطالح تتضمن الاختيار والتفضيل والقبول والمديح والترتيب، وفى رأى بعض المفكرين فإن النشاطات المركزية التى تستخدم من أجلها اللغة هى الاختيار ونصح الآخرين لأن يختاروا، وفى مثل تلك النشاطات يجب أن نقول بأن اللغة تستخدم تقويميا. وسوف نعرض لخلاصة مقال لأرمسون J.O. Urmson يعالج فيه نمطا بسيطاً وغير أخلاقى من تلك النشاطات يقول أرمسون «عندما تصف فإنك تصف، وعندما ترتب فإنك ترتب، وعندما تعبر عن مشاعر فرد فإنك تعبر عنها، ولايمكن رد واحدة من هذه إلى الأخرى، أو ردها إلى شئ آخر».

إن الترتيب ووضع الأشياء فى درجات هو نشاط مألوف فى دائرة الحياة، والمثال الرئيسى الذى يقدمه أرمسون هو ترتيب درجات التفاح فى السوق.، حيث نضع التفاح فى درجات متفاوتة من الأجود والأكثر جودة والأسوأ والأكثر سوءاً وهكذا. وفى مثل هذا الترتيب نحن نستخدم لغة تقويمية نفضل فيها درجة أو رتبة على أخرى.

وعندما ندرس وضع التفاح فى رتب مختلفة، فسنجد أن معايير مثل هذا الترتيب تعتمد على مايحبه الناس وعلى مايكرهونه، ولذلك فعندما نقول أن هذه التفاحة جيدة فكل مانعنيه هو أنها كذلك، لأن الناس يحبون التفاحة الكبيرة الوردية اللون الناضجة والحلوة المذاق. بيد أن هناك من يقول بأن الرتب تقام على أساس معايير ومقاييس موضوعية وليس على أساس مايحبه الناس، وذلك إذا رجعنا إلى رأى الخبراء فى الموضوع، غير أن ذلك لايمنعنا من القول بأن معايير إختيار التفاح الجيد مازالت تعتمد على مايحبه الناس ويفضلونه.

نحن لانستخدم بصورة عادية مصطلح الترتيب أو الرتبة في علم الأخلاق، لكن ذلك من تأثير نقاش أرمسون، وبالطبع فالقول بأن من الناس من هو صالح وطالح أو بأن من الناس من هم يتصفون بالشجاعة أو الجبن إنما يعنى أننا نقوم بعملية ترتيب نستصوب وفقها بعض الصفات ونختار بعضها دون البعض الآخر، وننتقى من بينها مانشاء.

ويختلف الترتيب فى المجال الأخلاقى عن أى نوع آخر، وهو يؤثر بلاشك على حياة الإنسان كلها وعلى علاقاته الإجتماعية وتقديراته ونشاطاته ويتم هذا الترتيب وفق معايير، معينة وأسس تقسيم محددة، استخدم منها أرمسون أساس «مثقف»

و« غير مثقف » و« أعلى » و « أدنى » وتفترض هذه الأسس حضور أو غياب الصحة أو الثروة أو التعليم أو الثقافة وغيرها من المعايير.

٤ - اللغة الإنفعالية فى علم الأخلاق

رأى بعض فلاسفة اللغة أن وظيفة اللغة الأخلاقية تتمثل فى « التعبير عن الشعور » كما أنها تعبير عن الأوامر، بيد أنه يبدو أن كلمة الشعور كلمة مبهمة ومن ثم لاتكون ملائمة هنا. ولقد أضاف آير إلى وظيفة التعبير عن الشعور وظيفة أخري هى إثارة الشعور، وبالتالى إثارة أو تنبيه الفعل، ومن ثم أضاف الإستخدام الإنفعالى للمصطلحات الأخلاقية إستخداماً آخر. أما إيرل رسل فلقد أحل الرغبات محل المشاعر، فعندما يقول فرد « هذا صالح فى حد ذاته » فهو يعني أن كل فرد يرغب هذا الشئ الصالح، كما إستخدم ستيفنسن كلمة إتجاه بدلا من كلمة شعور التى لم يتم تحديدها تحديداً دقيقاً لكنها تشتمل على الأهداف والطموحات والرغبات والتفضيلات والحاجات ... ألخ. وهناك خلط ما لما يتم التعبير عن الشعور به فى صور أخلاقية.

وقد تساعدنا بعض الاعتبارات فى معالجة هذا الخلط :-

أ- فعند استخدام اللغة الأخلاقية بجدية، وليس مجرد استخدام عرفى أو تقليدى فإن الإستخدام هنا يكون إنفعالياً بصورة طبيعية (فنحن نثار بصدد صلاح الناس لأننا بشر كما قال السيد

هـيـر Hare)، كما أن اللغة الأخلاقية هى لغة إنفعالية بصورة متكررة لأن المواقف التى تستخدم فيها هى مواقف نشعر بصددها شعوراً عميقاً، علاوة على أن الناس غالباً مايستخدمون المصطلحات الأخلاقية ليس لأى غرض آخر سوى التعبير عن إنفعالاتهم كما فى قولنا «ياله من شئ سئ».

ب- نحن نعبر فى أحكامنا الأخلاقية عادة عن مشاعرنا ولانستخدم اللغة الوصفية فى مثل تلك الأحكام، فالتعبير الإنفعالى وليس الوصف هو من اختصاص علم الأخلاق.

جـ- إن الكلمات «صالح» و«صائب» و «ينبغى» تعبر بوجه عام عن اتجاه لنا ميل محبب نحوه، وهذا ما أطلق عليه نول سميث «ميل الإتجاه» إن هذا القول يكون صحيحاً بالنسبة إلى كلمة «صالح» ولكن الأمر ليس على هذا النحو بالنسبة إلى الكلمتين الأخريتين فحينما أقول «يجب أن أكتب خطاباً» فيبدو أن إتجاهى كان ضد إتجاه الكتابة وليس معها.

د- إن نفس المصطلح يستخدم غالباً إستخداماً إنفعالياً وأخر وصفياً وهذا أمر حقيقى فيما يتعلق بميدان علم الأخلاق. ولقد بين ستيفنسن أن المعنى الإنفعالى للمصطلح يمكن أن يعتمد على معناه الوصفى، كما أن التغيرات فى المعنى العاطفى يمكن أن يتواكب معها تغيرات فى المعنى الوصفى.

لكن ما هو الشعور أو الاتجاه الذي يعبر عنه بالخير في السياقات الأخلاقية؟ لقد تم تقديم إجابات عديدة، فتحدث نول سميث Nowell-Smith عن الميل للاتجاه الذى لايجب أن يكون محدداً بأى نمط، أو عن إتجاه أخلاقى محدد، أو حتي مجموعة من الاتجاهات، وذكر ستيفنسن أن مصطلح «الخير» لايمكن تعريفه، وأنه يحتفظ بمعناه الانفعالى الذى يمكن إدراكه خلال الاستبطان، وأطلق البعض على مثل هذا الشعور بأنه الموافقة «الموافقة الأخلاقية» لكن مصطلح الموافقة يعبر عن أشياء أخرى غير الاتجاه، مثل موافقة وزير الأسكان مثلاً على الرسومات الهندسية لمجلس النواب، ومثل موافقتى على خطة المقابلة ... ألخ.

تختلف اللغة الأخلاقية عن مجرد اللغة الانفعالية فى أنها لاتعبر فقط عن اتجاه، وأنها تتضمن وجود سبب ما لهذا الاتجاه. هذا هو الأختلاف بين قولى «أننى أميل إلى هذا الفعل المعين» وبين قولى «إننى أستصوب هذا الفعل المعين» ففى حالة ميولنا نكون فى مثل حالة تلميذ الدكتور «فيل» الذى قال «إننى لا أميل إليك يادكتور فيل، وأننى لا أعرف السبب فى ذلك» وحقا قد لايوجد سبب على الاطلاق، لكننا عندما نستصوب فعلاً فى المجال الأخلاقى فنحن نقصد أن لدينا أسباباً سليمة تعلل هذا الاستصواب.

والواقع أن مهمة اللغة الانفعالية فى علم الأخلاق ليست التعبير عن الاتجاه وإنما إقناع الآخرين، وربما إقناع أنفسنا، بعمل مايجب عمله.

٥- لغة الأمر والنصح فى الأخلاق

إن الأخلاق كفرع خاص من المنطق تدين بوجودها إلى وظيفة الأحكام الأخلاقية كمرشد للاجابة عن أسئلة من منوال « ماذا سأفعل؟ » إن الاجابات على مثل هذه الأسئلة تأخذ عادة صيغة لغة الأمر والنصح وهى لغة تستخدم فى إصدار الأوامر أساساً، وفى التحذير وفى النصح والإرشاد، وحتى فى المدح الذى تكون له أحياناً قوة وعظية، وفى الوقت الذي يستخدم فيه الناس نشاطات التقويم والتعبير عن الشعور، نجد تكراراً لكلمتى «صالح» و«طالح» عند الإجابة على سؤال « ماذا سأفعل؟ » كما تتكرر عندهم كلمة «يجب» أيضاً.

سوف نبدأ هنا بالأوامر التى تظهر فى لغة الأمر فى صورتها البسيطة، والتى قد تحدث فى السياقات الأخلاقية واللاأخلاقية على حد سواء. إن الرأى المعتاد يقول إن وظيفة الأمر هو حمل فرد على أن يفعل شئ، لكن هير Hare يقدم لنا توضيحاً عن الفارق بن إخبار فرد للقيام بفعل ما، وبين حمله على القيام بهذا الفعل؛ فى الحالة الأولى نحن نخبر الفرد بأن عليه أن يؤدى فعلاً معيناً وحينما لايؤديه، أو يظهر ميلاً نحو عدم تأديته، فإن علينا أن نقوم

بعملية مختلفة تماماً وهى حمله على أن يفعل أو أن يؤدى ما يجب عليه أن يؤديه. إن هذا التمييز الذى قدمه Hare يتضمن تحديد الخطوة الأولى فى محاولة حمل الفرد على أداء الفعل بلغة الأمر، ثم يحدد واحدا من الاختيارين التاليين: أما أن نوجه إليه حديثاً بلغة إنفعالية ومن ثمة يكون مقنعاً، وإما بلغة وصفية تظهر فيها أسباب الأمر. ويمكن فى الواقع إستخدام أساليب أو وسائل أخرى فى الإقناع مثل الاقناع الشفوى أو الجسدى لكن الخطوة الأولى تكون بلغة الأمر فقط.

وبين Hare فى كتابه The Language of Morals أن الأوامر فى حالتها الشرطية والتماثلية والاستقرائية، يمكن أن يكون لها علاقة ببعضها البعض من جهة، كما يمكن أن توضع فى إطار منطقى من جهة أخري، حتى لو كان هذا الإطار هو إطار المنطق الأرسطى. إن واحدا من الصعوبات التى يواجهها فلاسفة اللغة هو إنكار أن الأحكام الأخلاقية عبارات أو قضايا لأنها تعبيرات عن إتجاهات أو مشاعر لايمكن صياغتها فى إطار منطقى، لكن إذا تمكننا كما فعل ذلك « هير » بالفعل من وضع المصطلحات فى حالة شرطية (كما وضعها « هير » فى أنموذجه التحليلى) فإننا نكون قادرين بذلك على التعامل مع قضايا الأخلاق بنفس المنطق والأمان الذى نتعامل بها مع القضايا العلمية.

بيد أن الأحكام الأخلاقية تختلف عن الأوامر العادية من النقاط التالية :

١- إن الأحكام الأخلاقية أحكام عامة وكلية بطريقة لانجدها فى الأوامر العادية. ولقد تمكن «هير» فى أنموذجه التحليلى من أعطائنا صيغا مكثفة وكثيرة للدلالة على حالات الأمر الأخلاقي مستخدما الأنواع الثلاثة من الضمائر، ومشيراً إلى صيغ أمر تشير إلى المستقبل الحالى فضلاً عن القريب، كما ابتكر صيغاً تعبر عن أمر بالوفاء.

ب- أشار ستيفنسن إلى أنه بينما تثير الأوامر المباشرة الإعتراض، فإن كلمة مثل «خير» لايكون لها مثل هذا التأثير، وأن الأمر المباشر ليس أداة مؤثرة فى الاقناع مثل الحكم الأخلاقى، لأنه يفتقر إلى المعانى الانفعالية التى تثير المشاعر وبالتالى تحرك الأفعال فى الآخرين.

جـ- وفى حين أن الأمر العادى، إذا ما أعطى بأخلاص، يكون له وظيفة واحدة تتمثل فى قيام شخص ما بفعل معين، فإن الحكم الأخلاقى له وظائف عديدة ومتغيرة، فلقد بين ستيفنسن كيف أن أي حكم أخلاقي بسيط يثير نقاشاً أخلاقياً واسعاً.

د- إن الرجل الذي يصدر الأمر العادى ليس مسئولاً منطقياً عن

بيان أى سبب يوجب إطاعة أمره، ولكن حينما يقول إنسان «يجب عليك أن تفعل ذلك» فإن حديثه هذا يتضمن وجود أسباب لنصيحته تلك يجب أخذها فى الحسبان، ولعل هذا هو مايفسر قولنا بأن الأحكام الأخلاقية لايمكن أن تتطابق مع الأوامر الالهية، فالرجل المتدين لايمكن أن يشك فى سلطة الله ولذلك لايمكن أن يطلب تفسيرات للأوامر الالهية، أو أسباب معقولة لها، أما الأحكام الأخلاقية فيمكن بل ويجب أن نستفسر عن أسبابها وأن نطلب لها تفسيرات.

هـ- ونظراً لأن الحكم الأخلاقى يتصف بالعمومية فهو يعد أمرا للمتحدث نفسه كما هو أمر بالنسبة إلى آخرين. أى أنه حكم عام ينطبق علىّ وعلى الآخرين بدون إستثناء .

٦- اللغة الوصفية فى علم الأخلاق

عندما يقول شخص لآخر« هذه عربة جيدة » وحينما يكون هذا الآخر لديه معرفة سابقة بالسيارات وبدرجات ترتيبها، حينئذ نحن نقول بأن المتحدث يصف إلى حد ما السيارة المشار إليها. وبالمثل تكون اللغة الوصفية فى مجال الأخلاق؛ فنحن نتوقع بعض الصفات التى يوصف بها « الفرد الصالح » وسيكون المصطلح « صالح » وصفياً بدرجة كاملة إذا عرفنا وجهات نظر المتحدث بصدد هذا الأمر.

بيد أن المصطلح الأخلاقى قد يجمع بين الأسلوب التقويمى والأسلوب الوصفى، فحينما نقول عن إنسان ما أنه « شريف » فنحن لانعبر فقط عن تقويمنا أو شعورنا بالاستصواب، وإنما نحن نصف أيضاً عادات الانسان وإتجاهاته.

ويقال أحياناً إن تعبيراً مثل « سائق حسن » أو « عراف حسن » هما تعبيران وصفيان كلية، بيد أن لهاتين العبارتين مفهوماً وظيفياً، فإلى جانب أننا نقوم بوصف « العراف الحسن » و« السائق الحسن فنحن ننظر فى المعنى الوظيفى لهما والذى قد يختلف من سياق إلى آخر.

ويواجه فلاسفة اللغة عناءاً كبيراً فى إنكار أن عبارة «هذا حسن» هى عبارة وصفية أخلاقية يمكن التحقق من صحتها مثل عبارة «هذه تبلغ ثلاثة أقدام طولاً» أو «هذا يورانيوم» ويقوم إنكارهم هذا على مايلى:-

أ- التسليم بأن مايطلق عليه «حسن» هو صفة مجردة من صفات الموضوع بينما نجرد صفة «أحمد» من كل الصفات التى تلحق الشمس كالاستدارة والإضاءة والحجم... ألخ، وينكر آخرون مثل هذا القول حينما يذهبون إلى أن «الخير» أو «الحسن» لايمكن تجريده مثل صفة «الأحمرار» لأن الخير نتاج الخبرة كلها.

ب- إعتقاد فلاسفة اللغة بأن عبارة «هذا حسن أو خير» لايمكن التحقق من صحتها عملياً مثل عبارة «هذا أحمر».

جـ- قد يقودنا الحدس المباشر إلى تصديق عبارات الأخلاق عن الحدسيين على إعتبار أنها بديهيات، بيد أن البديهيات معرضة للخطأ تماماً كالادراك الحسى، وذلك بسبب الشحنة الانفعالية التى تواكبها.

د- إن كثيراً من العبارات الأخلاقية يمكن إستخدامها إستخدامات مختلفة ومتباينة منها ماهو تقويمى، وماهو إنفعالى، وماهو وصفى، ومنها ماهو مصاغ على هيئة أوامر ونصائح.

هـ - إن كثيرا من التجارب الأخلاقية تعبر عما هو فريد ومتميز عند أصحاب التجربة الحدسية المباشرة، مما يصعب صياغته فى عبارات يفهمها أولئك الذين لم يخوضوا مثل هذه التجربة.

و- إن هناك خلافا جذرياً كما لاحظ ذلك هيوم بين عبارات يتم ربطها (بعلاقة يكون أو لايكون) وأخرى بكلمتى (يجب ولايجب).



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل السادس
الفرد والمجتمع

١ - المجتمع كخلفية للحياة الأخلاقية .

٢ - الفرد والدولة .

٣ - المذهب الأنانى، والمذهب الكلى، والمذهب الإيثارى .

٤ - نظريات العقاب .



١ - المجتمع كخلفية للحياة الأخلاقية

عرّفنا سابقا علم الأخلاق بأنه العلم المعيارى لسلوك الكائنات الحية التى تعيش فى مجتمعات، كما أشرنا فى عدد من الفصول الأخرى الى أن الفعل الفردى يؤثر على أفعال الآخرين، والواقع أن أفكارنا الأخلاقية تتطور مع أفكار الناس الآخرين ويتم إنتقادها وتعديلها باستمرار من خلال أراء الغير، كما أن الأساس السيكولوچى لاعتبار آرائنا الأخلاقية أراء موضوعية هو إكتشاف تطابق تلك الآراء مع الآراء الأخلاقية للآخرين، علاوة على أن أحكامنا الأخلاقية غالباً مايكون لها مرجع أو إشارة إجتماعية مباشرة، لما تحمله من قيم ذات أبعاد سوسيولوچية.

إن الاتجاه نحو الآخرين أو الايثارية لهى مما يميز الأشياء الصالحة أخلاقياً، ويصف الإنسان بأنه رجل أخلاق فعلاً. نعم قد ينعزل بعض القديسين والزاهدين عن المجتمع، ويؤدون واجباتهم الأخلاقية منفردين، لكن الرجل العادى لايزال وسيظل عائشاً فى مجتمع، وكما قال أرسطو من قبل فإن الإنسان الذى يعيش منفرداً أو منعزلاً إما أن يكون وحشاً أو إلهاً (١).

(١) أرسطو : الأخلاق النيقوماخية - الكتاب الأول، الفصل الثاني ١٠٩٤ ب (المؤلف).

ويجب أن نتجنب هنا هاتين المبالغتين المرتبطتين بالقول بأن الحياة الأخلاقية ليست إلا حياة إجتماعية.

١- فهناك أولا وجهة النظر القائلة بأن خير الفرد سيكون تابعاً لخير المجتمع، إنه وسيلة لهذا الخير. وإذا فسرنا خير المجتمع على أنه مكون من خيرات الأفراد الذين يؤسسونه ومن ثم يكون خير المجتمع أعظم من خير أى فرد فيه كما أوضح ذلك أرسطو، فسيتم تفضيل خير المجتمع على خير الفرد.

ومن جهة أخرى إذا نظرنا إلى خير المجتمع على أنه شئ ما أكبر وأعظم من خير الأفراد المؤسسين له فسيتم تفضيل خير الفرد على خير المجتمع. إن الخير فى التنظيم الاجتماعى هو خير وسيلى (أى يستخدم كويسلة) يستهدف تحقيق خير الأفراد. والدولة تكون صالحة إذا أنتجت مواطنين صالحين أو أشياء خيرة لمواطنيها، والكلية تكون صالحة مادامت أداة صالحة لتعليم الأفراد الصدق والصلاح. وبالطبع فإن مانعنيه بخير المجتمع يتضمن خير أعضائه ...خيرهم الأصيل الخاص. الواقعى لا المجرد، فكما قال كانط «المخلوقات العاقلة غاية فى حد ذاتها»(١).

٢- ووجهة النظر القائلة أن إختبار صدق الإرادات الأخلاقية

(١) كانط : ميتافيزيقا الأخلاق، ص ٤٩ (المؤلف).

الخيرة يتم بواسطة مدى ارتباطها أو تماسكها بإرادات أعضاء المجتمع كما اقترح ذلك باتون F.H Paton فى كتابه «الإرادة الخيرة» هى وجهة نظر خاطئة. نعم قد يكون الترابط أو التماسك ممكناً فى حالة الإرادة الخيرة الفردية، وفى حالة مجتمع مثالى، أما فى حالة مجتمعاتنا الحالية فإن الصراع والتنافس يحل محل ترابط إرادات أعضاء المجتمع وتمساكها.

٢- الفرد والدولة

ستكون دراستنا محددة أكثر إذا وجهنا حديثنا إلى إحدى الجماعات الاجتماعية التى ينتمى إليها الفرد وهى الدولة، وذلك على الرغم من أن مثل هذا الحديث يمكن تطبيقه إلى حد ما على جماعات أخرى مثل الجماعات المدنية والكنيسة والمدرسة والنادى والعمل والعائلة.

ولقد أعطت المناقشات الأخلاقية للدولة إهتماماً كبيراً، على الرغم من الخلط الذى تم بين الدولة وبين الحكومة. ولسوء الحظ فكثيراً مانجد إستخداماً واحداً لكلمات مثل «الحكومة» و«المجتمع» و«الدولة» مما يؤدى الى الغموض، ولذلك سنبدأ بتحديد مانقصده بكلمة الدولة فهى تعنى هنا «حياة إجتماعية منظمة لجماعة من الناس تحكمها حكومة واحدة، ويكون الفرد فيها على وعى ذاتى بأنه يساهم فى هذه الحياة الاجتماعية مهما كان قدر مشاركته فى حكومته»، وإذا لم يعتبر الفرد نفسه جزءاً من الدولة بهذا المعنى، فإنه يعتبر نفسه عبداً إلى حد ما لأن ماتمليه عليه دولته حينئذ لن يكون إلا قيودا مفروضة عليه من الخارج وليست جزءاً من صنع حياته الأخلاقية الخاصة. أما كلمة مجتمع فقد تستخدم عينيا لأى

جماعة إجتماعية، وتجريدياً للحياة الاجتماعية لأى جماعة.

وتتشابه الدولة مع الجسم الحى أو العمل الفنى فى إرتباط أجزائها ترابطاً وثيقاً يمكن وصفه بأنه يكوّن «وحدة عضوية»، ومع ذلك فإن ترابط أجزاء الدولة لايماثل تماماً الترابط الوثيق القائم بين أعضاء الجسم الحى أو حتى العمل الفنى؛ فالأفراد الذين يكوّنون الدولة هم كائنات مستقلة على عكس خلايا أو أعضاء الكائن الحى، ويستطيع الفرد أن ينتقل من دولة إلى أخرى، ولديه قوى أخرى للعمل الفردى لايملكها أى جزء أو عضو من الجسم. والدولة ليس لها من هدف إلا هدف أعضائها، علاوة على أن الدولة ليست الكلى الوحيد الذى يضم أفراده أو أجزاؤه، فالفرد يمكن أن ينتمى علاوة على إنتمائه لدولته إلي أسرة معينة، وكنيسة معينة ومدرسة معينة، وتنظيم عمل معين، والى نواد معينة وهكذا، بل قد يكون ولاء الإنسان لأسرته ولكنيسته أكثر من ولائه لدولته. بيد أن هناك كثيراً من المفكرين يرون أن تلك الجماعات التى ينتمى إليها الفرد ماهى إلا جماعات داخل الدولة ومن ثم أعطوا الدولة المكانة العظمى من حيث هى «مجتمع المجتمعات» أوكما قال التوسيس Althusius نقابة النقابات أو تجسيداً لكل التجسيدات، بيد أن هذا يعكس تفكيراً خاطئاً، فالمسلمون المصريون يكون ولاؤهم للجامع الإسلامى أكبر من ولائهم للدولة وباختصار حينما

نطلق على الدولة إسم « الوحدة العضوية » فإن هذا المصطلح يستخدم إستخداماً مبهماً وغير دقيق، إذ الوحدة الحقيقية ليست هى الدولة، وإنما الوحدات الحقيقية هى الأفراد المكونين لها، ونحن نهتم بأفعال هؤلاد الأفراد ونحن فى ميدان الأخلاق.

ومن السهل أن نعتبر الدولة كالفرد، فالدولة تفعل أفعالا عديدة تماماً كما يفعل الفرد، فهى مثله تصدر الأوامر وتنفق المال، وتملك الملكيات، وذلك رغم وجود إختلافات معينة بين أفعال الدولة وأفعال الفرد لها إرتباطها بالأخلاق؛ فالقرار الذى تصدره الدولة مثل قرار الحرب مثلا يصدر من خلال رجال أو نساء صدر عنهم هذا القرار، ومع ذلك فالمسئولية الأخلاقية لاتقع على الدولة وإنما تقع على الأفراد الذين أصدروا القرار. وبالطبع فإن تنظيم الدولة قد يعطي مجالاً أكبر من التأثير لبعض الناس، بيد أنه يوجد دائما شخص أو أشخاص يتحملون المسئولية.

ولقد إختلطت المناقشات عن الدولة بتعبيرات مثل « العقل الجمعى » أو « الإرادة العامة » بيد أن مثل هذه التعبيرات تدل على أن الدولة وتجمعات أخرى تفعل مثلما يفعل الأفراد، فللدولة عقل كما للفرد عقل، لكن عقل الدولة جمعي وليس فردياً كعقل الأفراد، وللدولة إرادة كإرادة الأفراد لكن إرادتها عامة وليست فردية؛ قد تصل الدولة الى قرار بنفس الطريقة التى يصل إليها الفرد، وقد

يكون هناك تفكير مع أو ضد سياسة معينة، إلا أن قرار الدولة يكون نتاج عقول مختلفة، بينما يكون قرار الفرد نتاج عقل واحد وعلى أى حال نحن لانجد أمامنا وحدة منفردة مدركة بذاتها تكوِّن عقل الدولة مثلما نجد وحدة فردية واحدة واعية تكوِّن عقل الفرد، والنقطة الهامة فيما يتعلق بعلم الأخلاق هى أن المسئولية الأخلاقية للدولة هى مسئولية أفراد، والذين ينكرون هذا الرأى يعتقدون أن الدولة بما أنها لاتكون مسئولة مسئولية أخلاقية على أفعالها فلا مسئولية على أى فرد من أفرادها. ونخلص من هذا إلى أن الدولة إذا كانت صالحة فإن أفرادها يكونون كذلك، أما إذا كانت شيطانية فلابد أن يوجد فيها أفراد يتصرفون بأسلوب شيطانى، علما بأن هيئة القديسين لايمكن أن تشرع في القيام بفعل خاطئ من وجهة النظر الأخلاقية.

هذا وتقوم الدولة بتوفير عدد من الأشياء الصالحة كالعدالة فى توزيع الطعام والشراب وخدمات النقل والتعليم ومعارض الفنون ووسائل التسلية والصحة وغيرها، كما توفر بعض الأشياء الصالحة فى ذاتها والتى تستوجب الاعجاب .ويمكن القول بأن هناك مهمتين للدولة: **الأولى**، تمكين الفرد من العيش، **والثانية**: تمكينه من العيش فى رفاهية. وهى فى سبيل ذلك توفر ماهو محقق للاشباع المادى كما توفر مايستحق الإعجاب، وفى هذا

الصدد توفر المناخ الأخلاقى الذى قد يؤثر على أفعال الأفراد، فمن السهل أن يؤدى الإنسان الخير فى مناخ يقوم الآخرون فيه بالسلوك الخير، فالإمتناع عن إدمان شرب الخمر يكون سهلاً فى مجتمع يحرم فيه الخمر على كل فرد ومن خلال هذا المنطلق يشكل المناخ الأخلاقي للدولة جزءاً من الخير العام.

يمكن إعتبار الخير إذن على أنه ثروة للوطن تقسم على المواطنين فتحقق لهم الإشباع أو التمتع بها. وهذه الثروة قد تكون مادية مثل اللوحات الشهيرة، والحدائق العامة، أو روحية كالثقافة والتقاليد الأخلاقية. ولقد ذهب بعض المفكرين الروس إلى أن الخير العام يتضمن : «أ» الخير الأصلى للدولة إذا كان هناك هذا الخير. «ب» الرصيد الروحى للخير «جـ» الخيرات المادية «د» الثروة القومية التى توزع بين المواطنين فى الدولة.

وينبغي أن نلاحظ أننا حينما نتحدث عن شئ صالح أو خير فنحن لانتحدث عن شىء مبهم أو غامض، وإنما نتحدث عن موضوعات معينة تحقق الإشباع أو تستوجب الإعجاب إذا كانت موضوعات أخلاقية.

٣- المذهب الأناني، والمذهب الكلى والمذهب الإيثارى

يرى أنصار المذهب الأنانى بأن من واجب الفرد البحث عن صالحه أو خيره الخاص، وأن يفعل مايستهدف تحقيق سعادته الفردية الخاصة. والصورة السيكولوچية لهذا المذهب ترى أن الكائن البشرى مخلوق يبحث عن صالحه الفردى ولا يبحث عن خير الآخرين أو صالحهم. أما الصورة الأخلاقية لهذا المذهب فهى ترى أن على الانسان أن يبحث عن صالحه وألا يبحث عن صالح الآخرين، إلا إذا كان ذلك مؤدياً إلى صالحه، بشرط ألا يقضى على سعادة الآخرين وهو يبحث عن سعادته.

أما المذهب الكلى أو العام فيرى بأن من واجب الفرد البحث عن صالح مجتمعه ككل، وبديهى أن صالح المجتمع سوف يشمل حينئذ صالح أو خير الأفراد المكونين له وهذا المذهب قادر على الإتساع والشمولية بقدر إتساع البصيرة وتعمق الرؤية؛ فقد يبحث الإنسان عن صالح جماعته أو مجتمعه أو بلده أو عن صالح البشرية ككل أو حتى عن صالح المخلوقات جميعا. بيد أنه يؤخذ على هذا المذهب أنه يقصر دون تحقيق الخير لكل ذات فردية.

يبقى المذهب الإيثارى وهو يرى أن من الواجب علي الفرد أن يبحث عن صالح الآخرين دون إعتبار لصالحه الفردى، فإذا خدم الفرد مجتمعه فيجب أن يخدمه لصالح الغير مضحياً بخيره الفردى، وعلى هذا النحو ففى حين يرمز مذهب الأنانية الى تحقيق الذات يرمز مذهب الإيثارية الى التضحية بالذات، غير أن سبنسر يلاحظ أن نتيجة مذهب الأنانية هى نفس نتيجة مذهب الإيثارية من حيث أنهما يقللان الخير العام، فإذا أهمل الفرد صحته اشتياقاً لخدمة الآخرين فسوف يجد نفسه عاجزاً عن خدمتهم وربما إحتاج إليهم عندما تصل صحته درجة كبرى من الإعتلال. ومن ثم ذهب راشدال الى القول بأن التضحية بالذات من أجل التضحية بالذات هو عمل غير معقول وغير أخلاقى. كذلك إذا عمل الفرد على تحقيق صالحه بصورة أنانية فإن ذلك سيؤدي إلى تقليل الخير العام.

٤ - نظريات العقاب

هناك وسيلة أخرى تؤثر بها الدولة على الحياة الأخلاقية لأعضائها وهى وسيلة العقاب وهناك ثلاث نظريات عامة معروفة للعقاب وهى:

أ- نظرية العقاب المعوق أو المانع :

وطبقاً لهذه النظرية يكون الغرض من عقاب أى فرد أخطأ هو منع الآخرين من الوقوع فى نفس الخطأ. ويعترض رجال الأخلاق على مثل هذا النوع من العقاب لأن المخطئ يعالج هنا كوسيلة لخير الآخرين وهذا ليس صحيحاً تماماً، لأنه وباستثناء حالة عقوبة الإعدام، يكون للعقوبة تأثير رادع على المجرم أكثر من تأثيرها على الآخرين.

ب- النظرية الإصلاحية:

وهدف العقاب بموجب هذه النظرية هو إصلاح شخصية المجرم نفسه، وهذه النظرة شائعة فى الوقت الحالى، ولكن غالباً مايساء فهمها، فكثير من الناس الذين يقولون بأن العقوبة ينبغى أن تأخذ فى إعتبارها إصلاح أو علاج المجرم، يرون أنه لاينبغي معاقبة

المجرم على الإطلاق، وإنما يكتفى بمجرد تعليمه بطريقة تمكنه من أن يعيش حياة أفضل. بيد أن التعليم ليس عقاباً، اللهم إلا إذا كان عملية مؤلمة، وهو أمر لايرضاه التربويون. وهناك وسائل أخرى لعلاج المجرم غير التعليم مثل المعاملة الرحيمة أو الصفح نفسه، لكن من الصعوبة أن ندرك ما إذا كانت المعاملة الرحيمة أو الصفح أكثر إستفادة من معاناة الألم.

جـ- النظرية الجزائية :

وترى هذه النظرية فى أبسط صيغة لها بأن هدف العقوبة هو جعل المجرم يعانى ماعانى منه ضحيته، وهنا تذكر هذه النظرية القانون القائل «العين بالعين والسن بالسن» أى إحداث الضرر مقابل الضرر، والإصابة مقابل الإصابة.

بيد أن هذا جعل المجتمع فى حالة الطبيعة الأولى يعيش حالة قتل وتشريد وبؤس وهول كما ذهب إلى ذلك هوبز، ثم أصبح المجتمع فى حالة وجود الثأر أشد وبالا وقسوة. وهذا يعنى أن مبدأ العين بالعين والسن بالسن يجب أن يتم خلال مجتمع مدنى متحضر يحكم بواسطة القانون بحيث ينال كل مجرم جزاءه وفقاً للقانون بعد إجراء محاكمة قانونية يكفل فيها المتهم حق الدفاع عن نفسه.

ولقد اقترح أوينج A.C. Ewing **نظرية تعليمية للعقاب** لاتتناقض مع النظريات السابقة. وهو يرى أن الناس يميلون إلي تقسيم الأفعال الخاطئة الى نوعين : الأفعال التى يتم تبريرها، والأفعال الخاطئة تماماً، والأفعال الأولى ليست فى حقيقة الأمر إلا أفعالا خاطئة تماماً هى الأخرى وإذا تعلم الناس أن هناك قوانين رادعة تتخذ فى حالة إرتكاب خطأ ما فإنهم سيعكفون على القيام بمثل هذا الخطأ.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل السابع
سيكولوچية الفعل الأخلاقى

١ - سيكولوچية تفسير السلوك.

٢- طبيعة الرغبة .

٣- الدافع والنية .

٤ - العملية الإرادية.

٥- مذهب اللذة السيكولوجى.

٦- العقل كدافع للفعل .

٧- حرية الإرادة .



١ - سيكولوچية تفسير السلوك

من شأن علم النفس تفسير السلوك، لكن ليس من شأنه الحكم عليه، سواء لتبريره أو لإدانته، فهاتان العمليتان الأخيرتان من شأن علم الأخلاق. نحن نعنى بتفسير الفعل بيان علاقاته بالوقائع الأخرى التى تترابط معه، وبخاصة علاقاته بتلك العمليات العقلية التى تسبق الفعل، بل ونقرر بأن الذى يسبب الفعل هو تلك العمليات السابقة عليه (الحوادث العقلية تؤثر على الحركات الجسمية).

وبينما لايستطيع علم النفس أن يبرر أو يدين الأفعال فيبدو من المعقول أن نعتقد بأن التفسير النفسي للسلوك يمكن أن يؤثر فى أحكامنا الأخلاقية عليه. والمثال البسيط على ذلك هو أن الإدانة البسيطة لفعل عنيف يمكن أن تتضح إذا علمنا أن ذلك العنف يرجع الى استفزاز كبير، وهذه هى الحقيقة التي يعبر عنها المثل الفرنسى الشائع «عندما تعرف كل شئ فسوف تغفر كل شئ». والواقع أن ذلك لا يمثل الا جانباً واحداً من الموضوع، ذلك أن المعرفة الكاملة بالعوامل السيكولوچية للفعل قد تزيد من إدانتك له أكثر مما تؤدى الى خفض تلك الإدانة، وقول الكذب بنية متعمدة

وحاقدة أعظم سوءاً من قول الكذب عن جهل.

ويبدو أنه توجد فى عقولنا أربعة أنماط من العمليات العقلية التى تحكم سلوكنا وتحدده، وأن إثنين منهما أكثر أهمية من الإثنين الآخرين بالنسبة إلى علم الأخلاق، وتلك الأنماط هى :

١- **النمط الفكرى الحركى:** فالأفكار ينجم عنها حركات مباشرة أوتوماتيكية، ومثال ذلك أننا حينما نفكر فى هبوب رياح باردة ننهض آليا ونتحرك نحو الباب ونقوم بغلقه بدون أن تكون هناك رغبة شعورية تلزمنى القيام بهذا الفعل؛ إذ لو فكرت فى الأمر مليا لتركت الباب دون غلق، وذلك كى أسمح للهواء النقي بالدخول مع تدفئة نفسى بأى طريقة. غير أن الأفعال الفكرية الحركية تميل الى أن تكون غير إرادية وذلك نظراً لتلقائيتها.

٢- **النمط الارتغابى :** فأفعالنا تتطابق مع رغباتنا فعندما نجوع ونرغب فى الطعام نأكل، وعندما يكون لدينا فضول فى المعرفة ندرس، فالرغبة ذاتها عملية عقلية متطورة لها أهميتها الخاصة فى الفعل الأخلاقى.

٣- **النمط الشعورى :** ونحن نقصد بهذا النمط تلك الأفعال التي تنجم عن رغبات لاشعورية من الصعب ملاحظتها أو الإلتفات إليها، بحيث تصبح كلمة «رغبة» فى هذه الحالة مرتبطة باللاوعى،

وتختلف عن الرغبة الواعية. والرغبة اللاواعية قد توحى بسبب ذلك بدافع غريزى مامثل الرغبة الجنسية.

٤- النمط المرتبط بفكرة الواجب : وفيه تنبع أفعالنا من منطلق «الإحساس بالواجب»، وهى نوع من الإحساس يعد دائماً شكلاً بارزاً من أشكال الفعل الأخلاقى. ويرى كثير من السيكولوجيين أنه واحد من إحدى رغباتنا المتعددة، وإن كان يتصف بالتعقد. ويرى آخرون أن لدينا ميلاً جديداً يطلق عليه غالباً إسم الضمير، وهو ماسنقوم بدراسته فيما بعد.

٢- طبيعة الرغبة

تعتمد الرغبات على ميول معينة فى طبيتنا البشرية يمكن تصنيفها كالآتى:-

١- الحاجات العضوية Organic Needs .

٢- الغرائز Instincts .

٣- ميول فطرية عامة general innate tendencies .

الحاجات العضوية:

هى ميول إنسانية ضرورية لاستمرار الوجود والتطور الطبيعى للجسم، ويشترك الإنسان فيها مع الحيوانات الدنيا وحتى مع النباتات، لأن النبات محتاج مثلنا الى الطعام والشراب والهواء. وإن قلنا بأن النبات والحيوان لاوعى لهما فإن الأنسان يمر هو أيضاً بلحظات لاواعية. ونحن نشتهى الحاجات العضوية، ونستهدف إشباعها ولولاها لما بقى الكائن الحى.

الغرائز:

يعرف ماكدوجال الغريزة بأنها ميل فيزيقى - نفسى فطرى أو

موروث يحدد لصاحبها الادراك والإلتفات الى موضوعات من مرتبة معينة تثيره على نحو محدد، وتحدد فعله بطريقة خاصة أو على الأقل تجعله يشعر بالدافع تجاه هذا الفعل. فإذا أخذنا غريزة الفرار أو الهروب كمثال نجد أن الفرد يميل الى الالتفات الى أو إدراك ضوضاء عالية، تثيره وتجعله يشعر بالخوف، فيندفع نحو الهروب أو على الأقل تجعله يشعر بالدافع نحو القيام بهذا الفعل.

إن مثل هذا الميل الموروث لدى الحيوان والإنسان يكفى وحده لأن يؤكد غريزة الفعل، غير أن مثل هذه الغريزة قد تتنوع من مجرد اشتهاء غامض غير واضح إلى شعور واضح الغرض إلى درجة كبيرة ولقد رتب ماكدوجال الغرائز الانسانية بهذه الطريقة:

١- غريزة الهروب.

٢- غريزة النفور أو الإشمئزاز.

٣- غريزة الفضول .

٤- غريزة حب القتال.

٥- غريزة تأكيد الذات أو تحقيرها.

٦- الغريزة الأبوية.

٧- الغريزة الجنسية.

٨- غريزة الاجتماع .

٩- غريز التملك .

١٠- غريزة البناء .

بيد أن ذلك لاينبغى أن يجعلنا نعتقد باكتمال قائمة ماكدوجال أو بتقاعس علماء النفس فى عمل قائمة أفضل.

وتؤدى الغرائز بلا ريب إلى حفظ ووقاية الكائن البشرى، بيد أن الإنسان قد لايشعر بذلك نتيجة لممارسته للميول الغريزية ليل نهار. وإذا كانت الغريزة تملك غرضاً بيولوچياً ، فإن زمام مثل هذا الغرض لايكون فى يد الله أو الطبيعة، غير أن تلك الأمور لاتدخل فى اختصاص علم النفس بقدر ماتدخل فى إختصاص اللاهوت أو الميتافيزيقا. وينبغى أن نضع فى ذهننا أن الغرائز ليست عمليات عقلية أو نشاطات جسمية يمكن ملاحظتها، إنها إستعدادات أو ميول، وليس لنا من وسيلة فى معرفتها إلا بمحاولة تتبع الأفعال الصادرة عنها.

الميول الفطرية العامة :

تتميز الميول الفطرية العامة عن الغرائز فى أنها لاتتعلق بحالة شعورية معينة أو بميل نحو فعل جزئى ما. إن أنواع الفعل التى

يعبر عنها ميل فطرى عام تتفاوت وتتنوع. وتحتوى تلك الأنواع طبقاً لماكدوجال على **التعاطف الوجدانى** Sympathy وهو ميل نحو مشاركة الآخرين أفراحهم وأطراحهم كما تحتوى على **الايحائية** Suggestibility وهو ميل نحو قبول معتقدات الآخرين مع غياب الأسس المنطقية لهذا القبول. كما تحتوى على **التقليد أو المحاكاة** Imitation وهو ميل فرد ما نحو محاكاة حركات ونشاطات الآخر. وهناك ميول فطرية عامة أخرى مثل الميل الى اللعب Play والميل الى تكوين عادات Habits. غير أنه من الوجهة الأخلاقية البحتة لايوجد أدنى أهمية لأوجه الأختلاف القائمة بين الاتجاهات الفطرية العامة وبين الغرائز؛ فالميول الفطرية العامة التى ذكرناها أولاً وهى التعاطف الوجدانى، والإيحائية والمحاكاة ترتبط تماماً بغريزة حب الاجتماع.

وهناك شعور كبير أو ضئيل بأى من هذه الميول والغرائز والحاجات العضوية تكون لدى الانسان بكل درجاته، كما أن هناك شعور متفاوت بكل النشاطات المشبعة لتلك الميول على اختلافها. ونحن نطلق على هذا الشعور كلمة «باعث» أو كلمة «رغبة» إلا أن كلمة رغبة تشير إلى شعور أكثر تحديداً من ذلك الذى تشير إليه كلمة «باعث». كما أن الرغبة تتأثر بالرغبات الأخرى فى حين أن البواعث تظل منعزلة فى الذهن.

وحين نتعمق فى دراسة الرغبات، تظهر لدينا طرقاً مختلفة تصبح الميول الأصلية للفعل أكثر تقيداً وفقاً لها وهى:

١- قد تثار الميول نحو الفعل من خلال موضوعات أخرى، أو حتى من خلال أفكار تلك التصرفات أكثر من تلك المصادر المثيرة للفعل أصلا.

فمثلا قد يظهر ميل طفل نحو الهروب من الضوضاء ميلاً مماثلاً نحو الهروب من حيوان ما أو لعبة معينة كانت تصاحب تلك الضوضاء بصورة متكررة.

٢- إن حركاتنا الجسمية التى تشبع ميولنا الغريزية قد تتغير وتصبح أكثر تعقيداً، فالضربات العنيفة المعبرة عن غريزة القتال عند الطفل قد تتغير عندما يكبر لكى تصبح مجرد تهديدات خفية أو انتقادات ساخرة.

٣- وقد تثار العديد من الميول الفطرية فى وقت واحد، ففى موقف انتخابى تثار غرائز القتال، وحب تأكيد الذات، وحب الاجتماع، وحب التملك فى وقت واحد.

٤- ويمكن تنظيم عدد من هذه الميول تنظيماً نسقياً نحو فكرة معينة أو شئ محدد، مثل اعتزاز الفرد بانجازاته الوطنية، وتحقير ذاته أمام ماضى بلده بتاريخه العظيم، وحب القتال ضد

أعداء وطنه ... وهكذا تتشكل عاطفة الوطنية. وعلى هذا النحو تكون للعواطف الوطنية مكانة عظيمة فى الحياة الأخلاقية للناس، وكقوى محركة لهم، غير أن تنظيم الميول بصورة نسقية منتظمة ليس هو الحال دائما، فقد تتصارع الميول والغرائز وتفسح الميول الضعيفة الطريق أمام الميول القوية.

٢-الدافع أو النية

يمكن تعريف الدافع بأنه العملية العقلية الواعية التى تدفع الإنسان الى أن يتصرف بطريقة معينة. وباستثناء الأفعال التى تقام تحت وطأة الاحساس بالواجب فان الأفعال التى تتم بالعملية الإرادية الواعية تعتبر رغبات لدوافع، فرغبتى فى تناول الطعام هى التى تدفعنى الى دخول المطعم وطلب الطعام.

وفيما يتعلق بالرغبة ذاتها فيبدو أن لها وجهين؛ الأول الدافع الاضطرارى أو الارغامى والثانى الحث أو الأغراء، فالدافع الذى يرغم الأب على إرسال إبنه الى المدرسة يعبر من جهة عن الغريزة الأبوية التى ترغمه على هذا الفعل، كما يعبر من جهة أخرى عن رغبته فى تعليم ابنه كى يستطيع أن يحيا حياة أفضل، وهذا هو مايحث أو يغرى بارسال إبنه إلى المدرسة. ويمكن التعبير عن هذين الوجهين للرغبة بصورة أخرى فنقول أن للرغبة وجهين: الأولى هو الدافع الى الفعل، والثانى هو الغاية أو الهدف من ذلك الفعل. لكن كثيراً من رجال علم الأخلاق لايهتمون إلا بجانب واحد من هذين الجانبين، ففعل الإحسان عندهم هو فعل خير أو صالح مهما كانت الغاية أو الهدف الذى يوجه إليه. وهذا ماجعلهم

ينحدرون الى مستوى أقل فى سيطرة العواطف والمشاعر على التدبر والتفكير والتصرف بصورة عاطفية هو جاء، دون التفكير فى غاية معينة أو نتيجة محددة. مثل هذه الأفعال الأخيرة تسمى بالأفعال المندفعة، وهى أفعال كان يمكن تغيير مسارها إلى الأحسن لو فكرنا فى نتائجها قبل الإقدام عليها.

ويتنوع الشعور بنواتج الفعل من الإدراك الغامض لموضوع مثلما يجرى طفل من حيوان غريب نحو حضن أمه، إلى أن يصل إلى خطة ذات تفكير جيد، ومخطط على هيئة نسق، حيث يتم التفكير فى كل النتائج المحتملة من خلال خطة.

أما النية فيمكن التمييز فيها بين النية «اللحظية» وبين النية «البعيدة» فقد يكون لدى شابين نفس النية اللحظية فى التطوع فى الجيش، لكن أحدهما تكون له نية بعيدة لكسب مبالغ طائلة من المال، فى حين أن الآخر تكون له نية التضحية من أجل الوطن. كما يمكن التمييز بين النية «المباشرة» للفعل وهى الهدف من الباعث «جمع المال من عمل ما» وبين النية «الغير مباشرة» وهى النواتج المرتقبة الغير مرغوب فيها «التعب الناجم عن جمع مال من عمل معين».

غالباً ما يكتب السيكولوچيون المحدثون عن «الدوافع

اللاشعورية » للفعل، كما كان ماكنزى يكتب عن « النية اللاشعورية » بيد أن من الأنسب أن نقصر اللفظين « الدافع » و« النية » على العمليات العقلية الشعورية. ولقد أعطانا علم النفس الحديث أسباباً قوية تدعم الاعتقاد بأهمية دور العمليات العقلية اللاشعورية فى أفعالنا، بحيث أصبح واضحاً أن الدوافع والنوايا الشعورية أضحت لاتفى تماماً بتفسير سلوكنا بصورة كاملة. ولما كانت العوامل اللاشعورية خارج نطاق تحكمنا، فليس لها علاقة مباشرة بعلم الأخلاق.

وكثيراً مانجد الدوافع غير متضمنة فى النشاطات الإرادية التى يتم الحكم عليها من خلال الأخلاق، إذ فى مثل ذلك النوع لايستطيع الفرد تغيير دوافعه أو رغباته، فاذا وجدت رغبة الطعام فقد لايستطيع الفرد بصورة أو بأخرى إحلال تلك الرغبة برغبة أخري. بيد أن هناك أنواعاً عدة من التدريبات الدينية الأخلاقية تمكن الفرد من تطوير وتعديل دوافعه ورغباته فيتعلم المسلم مثلاً إحباط رغبته فى الطعام خلال ساعات كثيرة فى أيام شهر رمضان، ويتعلم المسيحى إحباط رغبته فى تناول بعض الأطعمة خلال أيام كثيرة، ويتعلم كثيرون المحافظة على أهداب الأخلاق ضد فتنة الشهوات الدنيا وفتن أخرى.

وليس صحيحاً ما يذهب السيكولوچيون إليه من أن كل فعل

يكون نتاج دافع واحد، ففى أبسط النشاطات الإنسانية شأناً تتداخل عوامل كثيرة لدى الفرد بعضها شعورى والبعض الآخر لاشعورى فى تحديد تصرفه أو فعله. فالحصول على مرتب ليست هى الرغبة الوحيدة التى تقف وراء البحث عن وظيفة .. فقد تتداخل رغبات أخرى مثل تأكيد الذات فى نطاق واسع، وممارسة المواهب الاجتماعية .. والحصول على زوجة .. أو تقديم تسهيلات وخدمات أكبر لأفعاله ، ويحتمل أن تنبع هذه الرغبات من ميول الفرد أكثر من صدورها عن غريزة التملك.

وغالباً ماتتصارع رغبات الفرد من حيث هى دوافع مع بعضها البعض الآخر، ويطلق ماكينزى على تلك الرغبة التى تبرز من مثل هذا الصراع إسم كلمة « wish » التى تحمل نفس المدلول فى الحديث العادى."Desire"

٤- العملية الإدارية

فى الفعل الإندفاعى يضرب الرجل خصمه على حين غرة وهنا تكون الرغبة الأقوى محددة للفعل فى التو واللحظة، أما فى حالة الفعل المتعمد تكون هناك عملية اختيار أو عملية إرادية بين الرغبة والفعل. ومعنى هذا أن التعمد والإختيار يحدث حينما تتصارع رغبتان. والإختيار ذاته عملية معرفية تتبع عامة الفعل العقلى المكون للحكم أو لسلسلة الأحكام. ونحن حينما نختار فنحن لانحكم فقط على أى الرغبات أقوي لأننا إذا فعلنا ذلك فإن هذا الفعل سيعد تحليلاً إستبطانياً لايستطيعه الرجل العادي أو حتى السيكولوچى الماهر.

والواقع أن جاذبية الفعل تبعث الإنسان أكثر إلى تنفيذه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الإختيار يتضمن خطوة ثانية وهى تحقيق هدف من الأهداف التى نصبو الى تحقيقها، وإيجاد خير الوسائل التى تعيننا على تحقيق هدف أخر بأحسن مايمكن. ومن الخطأ أن نعتقد أن الشخص الذى يقوم بالإختيار يستطيع - لو أراد - إتخاذ أى خطوة يحددها وبصورة شعورية واعية.

والإرادة ليست مطلقة وإنما هى نسبية تعتمد على المقدار الذى

تندمج عنده رغبات الفرد كلية فى الفعل. والسمة الرئيسية للمشيئة أو الإرادة هى تحكم الشخصية ككل كما يقول «ليرد» فى الذاتية بحيث تبعد عن السمات العرضية، وتنأى عن إتباع دافع واحد محدد فقط. نعم قد تكون إحدي هذه الجوانب العرضية أو الثانوية مسئولة عن رغبة محددة أو دافع معين، ولكن تصبح الذات «كلها» مسئولة فى حالة الإرادة. إن الإرادة ليست عقلية وحسب وتعتمد القيام بأفعالها، بل هى تجعل تلك الأفعال جزءاً منها.

٥- مذهب اللذة السيكولوچى

كان لمذهب اللذة السيكولوچى أثر كبير على التفكير الأخلاقى، وهو مذهب يرى أن السعادة أو اللذة هى غاية السلوك الإنسانى، وحتى إذا ظهر أن الأفراد يبحثون عن الثورة أو المعرفة أو الفضيلة، فإنهم إنما يطلبون هذه كوسائل تعينهم على بلوغ اللذة.

بيد أننا ينبغي أن ندرك أن مذهب اللذة السيكولوچى هذا يقابله مذهب اللذة الأخلاقى الذى لايتسم بالأنانية ولابالفردية، والواقع أن إظهار تهافت مذهب اللذة السيكولوچى يكمن فى التأكيد على القول بأن الكائنات البشرية تبحث فى أشياء تتجه نحو غايات غير تلك المؤدية للذة الفردية البحتة، وأنه ليس من الصحيح أن الإنسان يستخدم المعرفة أو التحلى بفضائل الأخلاق أو جمع الثروة كمجرد وسائل لبلوغ اللذة. نعم نحن نتفق مع هولت Holt بأن فينا ميلا طبيعياً نحو تحقيق اللذة، ولكن ماينقص صاحب مذهب اللذة السيكولوچى هو بيان أن الميل هو الميل الوحيد الذى يحدد الفعل الإنسانى.

وهناك صيغ ثلاث لمذهب اللذة السيكولوچى قد تكون الصيغتان الأولتان منها غير مقبولتين وهى :

١- أن بهجة الرغبة فى لحظة طلبها قد تكون العامل المحدد للفعل، وهذا ليس صحيحاً، فرغبة الجوعان فى الطعام قد تكون مؤلمة إلى أقصى حد، ولكنها تكون هى الرغبة المحببة التنفيذ مع ذلك.

٢- وعادة مايفعل الإنسان تلك الأفعال التى تحقق له أكبر قدر من اللذة فى اللحظة الراهنة .. لكن هذا ليس هو الأمر دائماً، فنحن نقوم أيضاً بأفعال لاتحقق لنا لذات فورية كما فى حالة الذهاب لخلع الأسنان عند الطبيب.

٣- أن الدافع الذى يحدد الفعل عادة مايكون رغبة فى تحقيق سعادة مستقبلية، وهذه هى أكثر الصيغ قبولاً عند أنصار مذهب اللذة السيكولوچى.

وهناك عدد من الأسباب الوجيهة تجعلنا نحكم على هذا المذهب بأنه زائف حتى فى أحسن صوره وأكثرها قبولاً هى :-

١- إننا لانرغب دائما فيما يحقق سعادتنا عن وعى أو تفكير؛ فنحن قد نرغب الطعام أو الموسيقى أو نمارس رياضة بدون أى تفكير فى الشعور باللذة. حقاً قد يصاحب هذا الإشباع لرغباتنا شعوراً بالسرور أو المتعة، ومن ثم نصف هذا الشعور بأنه شعور بالسعادة، ونصف الطعام أو الموسيقي أو التمرينات الرياضية

بأنها ملذات في الحياة، كما أننا نعتاد على القول عن مقابلة صديق لنا بأنها سببت سعادة لنا. ومع ذلك فمن الواضح أن مارغبناه ليس فقط الشعور بالسعادة، ولكن ذلك الموضوع الذى أثار تلك السعادة، فمهما كان حبنا للموسيقي، واستمتاعنا بسماعها، فإنها لن تشبعنا إذا كنا نرغب الطعام فى تلك اللحظة.

٢- تتحمل الأم - حتي فى عالم الحيوان- آلاما مبرحة ، وقد تضحى بحياتها من أجل صغارها. وحينما تتحمل الأم - فى عالم الإنسان - ذلك ، يصر مناصر مذهب اللذة السيكولوچى على أنها إنما تفعل ذلك من أجل لذة مستقبلية تتمثل فى استمتاعها بمشاركة ابنها لها أو لكى لاتعرض نفسها لتأنيب الضمير أو حتى لكي تمنح نفسها متعة لحظية من الإشباع من خلال تضحيتها من أجل ولدها. بيد أننا لو سلمنا بمثل هذا التفسير لكل التضحيات الإنسانية، فإن ذلك لايتبعه أن هذا هو التفسير الوحيد. فتضحية الأم - في عالم الإنسان أو الحيوان - هى أصلا من أجل رفع الخطر عن الأبناء وليس من أجل اللذة أو المتعة التى قد تأتى بعد ذلك.

٣- والواقع أن حالة تضحية الأم بذاتها، ليست إلا واحدة لما تفترضه قاعدة عامة وهى أن الحاجات تأتى قبل الإشباعات، ويظهر صدق ذلك من خلال التطور البيولوچى للسلوك، فالنبات والأشكال الدنيا من الحيوان تحتاج الى الهواء والرطوبة، ولكن ليس ثمة

دليل على وجود وعى لديها بتلك الحاجات أو باشباعها، ولذلك فليس من المعقول القول بأنها ترغب اللذة أو السعادة (١).

---

(١) يجب قبل أن نميز بين اللذة والسعادة أن نفرق بين معنيين للذة:-

أ- اللذة بمعني الحالة الممتعة للشعور مثل السباحة المنعشة وقراءة كتاب جديد والإستمتاع بمناقشة مشكلة فلسفية، وخلق عمل فني، وتحدثنا مع أشخاص يتميزون باللطف- وكما قال أرسطو- أن اللذة بهذا المعني مصاحبة لنشاط، هناك من يمارس اللذة من خلال الفنون المختلفة، وهناك من يمارسها خلال رحلات أو نشاطات ثقافية مختلفة، والكدر هو مايقابل اللذة بهذا المعنى، وهو يشتمل على كل الحالات الغير سارة للشعور مثل تلك الخبرات التى نمارسها كحدوث الألم الجسمانى من جراء سماع الأخبار السيئة ومن المواقف التى تتضمن الكرب والغضب والرعب والغيرة وبصفة عامة فإن الحالة المرغوبة هي تلك الحالة التى نحب أن تكون موجودة بصفة مستمرة، والحالات الغير سارة نحب أن ننتهى منها بأسرع مايمكن.

ب- اللذة التي تشتق من الإحساسات الجسمية، وهي مثل المداعبة والملاطفة والملامسة وكل ماله أصل جسمي محدد.

والمضاد للذة الجسمية هو الألم فالألم إحساس يتم ممارسته فى مكان محدد مثل الألم فى أسنانى، الألم فى جانبى، وإحساسى بجرح أصبعى الكبير، ويمكنك أن تسأل دائما بصورة حساسة «أين وفي أي جزء من جسمك تشعر بالألم؟ ويستخدم الناس أحياناً بصورة مضللة مصطلح «الألم» كمقابل أو مضاد للذة بالمعنى الأول وهذا خطأ.

ولقد فشل كل من بنتام ومل في التعرف على المعنى المزدوج لكلمة «اللذة» ومن ثم كانت اللذة عندهم حسية ونفسية فى الوقت نفسه، وكذلك كان الألم عاماً بحيث يشمل الألم النفسي والآلام الجسمية معاً.

ولنا أن نبحث الآن فى التمييز بين اللذة وبين السعادة ولنبدأ بالسؤال =

غير أن هناك نمواً تدريجياً يظهر عند الكائن البشري تجاه هذا الوعي أو ذاك الشعور، فتظهر لدي الطفل ميول فطرية في تقليد الكبار، كتقليده لهم في التدخين، بيد أن هذا التدخين لايحقق له

=الثاني : ما هي السعادة؟ إن الإجابة الشائعة هنا هي «لا أحد يعرف... فقد تكمن سعادتك في بناء الجسور والمناجم أو في دراستك للفلسفة» ولكن هذه العبارة تحتوي على خلط مزدوج:

(١) في المقام الأولى لايختص هذا القول بتحديد ماهي السعادة ولكن بكيفية إكتسابها، وربما يستطيع شخص ما أن يكتسبها بطريقة تختلف عن تلك التي يكتسبها بها الآخرون، لكن معرفة طريقة إكتساب السعادة لاتخبرنا شيئاً عما هي السعادة.

(٢) وفي المقام الثاني إذا لم يستطع أي فرد تقديم تعريف للسعادة، فيتبع ذلك أننا لن نستطيع أن نعرف ماهيتها. والواقع أننا وإن كنا لانستطيع التعبير بكلمات دقيقة عن السعادة بحيث تصبح تلك الكلمات تعريفاً محدداً للسعادة إلا أننا نشعر في أنفسنا، ونخبر في ذواتنا الأحوال التي تجعلنا سعداء. وكلنا يدرك تماماً متى يكون سعيداً ومتي لايكون كذلك، وهل هو سعيد الآن مثل سعادته بالأمس أو أكثر، وما الذي تحققه سعادته كل ذلك يتم بالخبرة رغم عجزنا عن تعريف السعادة.

والأمر الذي يتفق عليه الناس تقريباً هو أن السعادة تتصف بأنها ذات مدى أطول من اللذة، فقد تشعر باللذة في لحظة ولاتستطيع الشعور بها في اللحظة التالية. وهذا لايصدق على اللذة النفسية (إذ يمكن أن تنال إحساساً ممتعاً في لحظة ولاتناله في لحظة أخرى). ولكن يصدق أيضاً بنفس الدرجة تقريباً على اللذة الحسية (فانت تستطيع أن تحصل على اللذة عند سماعك للفقرة الأولى من قراءة الوصية، ولكن تشعر بسخط شديد عندما تستمع الي الفقرة الثانية). إذن فالحالات السارة أو غير السارة من الشعور هي حالات زائلة بصورة متطرفة، ويمكن للمرء أن ينتقل من حالة إلى أخرى (بدرجات=

لذة أو سعادة فى المرة الأولى، لكن الميول التقليدية، والاعتداد بالذات يدفعانه نحو الاستمرار فى ممارسة تلك العادة حتى تحقق له الإشباع. يحاول صاحب مذهب اللذة السيكولوجى هنا أن يبين

= متنوعة لكليهما) مئات المرات في اليوم الواحد. ومع ذلك يبدو من المستغرب القول بأن المرء يمر بلحظات سعيدة وغير سعيدة مئات المرات فى اليوم الواحد حيث يمكن للمرء أن يحكم على هذا الفرد بأن يكون سعيدا فى لحظة وغير سعيد فى غيرها، ولقد قال «داريوس» الفارسى – طبقاً لما يذكره «هيرودوت» := «لاتقل على أى إنسان أنه سعيد حتي يلقى حتفه، نظراً لما نتوقعه دائماً من وقوع لحظات غير سعيدة. ومن ثم يستطيع المرء أن يقول أنه أسعد حالاً هذا العام من العام الماضى، أو أنه يستشعر السعادة وحالات الشعور السارة؟

أ- هناك وجهة نظر تقول أن اللذات الحسية قد تفضى الى السعادة ولكنها لاتمثل السعادة فى مجموعها، فقد يجرب الشخص لذات كثيرة ومع ذلك يشعر بالتعاسة، وقد يمارس لذات قليلة ومع ذلك يكون سعيداً سعادة تامة. فقد تجلب الحالات الممتعة السعادة حينما تقع وربما لاتجلبها. فنجد مثلاً أن بعض المصادر التقليدية للذة الدنيا مثل الطعام والشراب والجنس عندما تكون بمعزل عن المحبة والود والإحترام المتبادل فإنها قد تؤدى الى لذة ولكنها نادراً ما تؤدى الى سعادة، فى حين أن مصادر أخرى للذة مثل النشاط العقلى والجمالى غالباً ما تؤدى الى توليد لذات تستهدف تحقيق السعادة ، وبعض اللذات مثلها مثل العملات النحاسية ثقيلة ولكنها لاتضيف إلا قدراً ضئيلاً إلى ثروة المرء، فى حين أن هناك لذات أخرى مثل العملات الذهبية يكون لها قيمة كبيرة.

ب- وهناك وجهة نظر أخري تقول بأن اللذات ليست مجرد وسائل ممكنة للسعادة فحسب، بل هى مكونات وعناصر للسعادة، فكلما مارس الشخص حالات شعورية=

أن سبب مواظبة الطفل على التدخين هو اعتقاده بأن التدخين بسبب متعة أو لذة الكبار ومن ثم لابد أنه سيحقق له نفس المتعة

= ممتعة كلما كان أكثر سعادة، فالعلاقة بين الحالات السارة والسعادة هي علاقة الأجزاء بالكل، حيث يتكون الكل من أجزاء، وتحتوى السعادة على جملة من الحالات السارة. وعلى أية حال فإنه كلما إزدادت الحالات السارة عندك على مدار العام أو طوال فترة من فترات حياتك، كلما إزدادت إحساساتك الممتعة وإزدادت سعادتك وهكذا فإن اللذات النفسية تنتج بصفة منتظمة عن اللذات الجسمية، ومن الإحساسات الممتعة (على الرغم من أنها تنتج من الإحساسات المؤلمة عند المازوكيين) ولكن كما ارتأينا من قبل فإن كثيراً من اللذات النفسية تنبع من مصادر غير حسية تماماً مثل حفلات الموسيقى السيمفونية والبرقيات ذات الأخبار السارة، فاللذات النفسية لا الحسية هي التي تعد بمثابة عناصر للسعادة. على الرغم - بطبيعة الحال- من وجود تأثير تمارسه اللذات الجسمية لأحداث هذه السعادة.

والواقع أن وجهة النظر الثانية في السعادة قد تبدو هي الأفضل نظراً لأن وجهة النظر الأولى مبهمة وتخلط بين اللذة والإحساسات الممتعة.

ومما لاشك فيه أن الإحساسات الممتعة لاتعد من عوامل السعادة، ولكن إذا لم تصدر السعادة عن اللذات النفسية، فعن أي شئ إذن تصدر؟ إذا وضعنا نصب أعيننا وفي أذهاننا أن الفن والمعرفة والعبادة والمحبة الإنسانية قد تولد اللذات النفسية بقدر ما قد يولده (في المدى البعيد وربما أكثر من ذلك) الطعام والشراب والجاه والثروة، فإنه لايبدو ثمة أى إعتراض مقبول إذا قلنا أن السعادة تتكون من اللذات النفسية، وأنه كلما إزدادت ممارسة الفرد لهذه اللذات، كلما إزدادت سعادته. فقد يحصل الفرد على بعض اللذات ومع ذلك يكون تعيساً، لأن السعادة تتطلب إتحاداً وإرتباطاً بين لذات نفسية كثيرة تشكل عناصر السعادة، ولا يمكن أن يكون الإنسان سعيداً بلذات قليلة أو بدون اللذات النفسية كلها. «إنظر الترجمة العربية لكتاب هو سبرز: السلوك الإنساني، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ ترجمة وتعليق المترجم ص ٩٣-٩٧).

أو اللذة ... ولكن الخبرة الأولى للطفل (وهى غير سارة) تعد رداً كافياً على هذا الجدل.

٤- إن أفضل هجوم على مذهب اللذة السيكولوچى هو ذلك الذى نسميه بإسم «التناسى الظاهرى لمذهب اللذة». وقد أشاد «سيدجويك» بأن أفضل أسلوب للحصول على اللذة هو نسيانها، فلاعب الكرة الذي يفكر باستمرار فى الاستمتاع الذى سيجنيه من وراء المباراة من المحتمل أن يفقد تلك المتعة، في حين أن اللاعب الذى يركز كل ذهنه فى اللعب ويكسب المباراة يحصل على المتعة الكاملة من ورائها.

ونحن نستنتج من هذا كله أننا لانرغب في الأشياء لأنها تقدم لنا لذة أو متعة ، بل على العكس من ذلك أن هذه الاشياء تمنحنا اللذة لأننا نرغبها.

٦ - العقل كدافع للفعل

رأى أرسطو أن الغاية فى العملية الإرادية التي تحدد دائماً رغباتنا، وأن وظيفة العقل هو التفكير فى الوسائل وليس الغايات، وبالمثل ذهب «هيوم» إلى «أن العقل يكون وينبغى أن يكون عبداً للعواطف» والواقع أن أصحاب مذهب اللذة السيكولوچى يتمسكون بتلك النظرة التى تقول بأن اللذة هى موضوع رغباتنا، وما على العقل إلا دور التوجيه أو الإرشاد إلى أفضل الوسائل الموصلة إلى تلك اللذة.

لكن هناك آخرون يرون أن ذلك أمر خاطئ تماماً، فيجب - من وجهة نظرهم - أن يلعب العقل دوراً أساسياً لايقل أهمية عن دور الرغبات والميول الفطرية وذلك لما يلى :-

١- يميل الإنسان بطبعه إلى الإتساق وعدم الوقوع فى التناقض، والنزوع نحو التعقل. وكثيراً مايصحح العقل إندفاع العاطفة أو هياج الغرائز.

٢- يكون العقل دافعاً للفعل فى الأفعال الإرادية التى تنجم عن الإختيار الإرادى بين أفعال ممكنة بعد تعقل وترو كاف. لكن هذا الدور لايكون له وجود فى الحركات المنعكسة التى لادخل للإرادة

فيها.

٣- من المستحيل أن نعزل الجوانب المعرفية والإرادية والعقلانية عن دائرة أفعالنا. والقول بأن الفعل يحدث بدون إرادة أو معرفة أو تعقل هو أمر خاطئ، كما أن القول بأن الرغبات أو العواطف هي التى تقودنا وحدها نحو الأفعال تجريد زائف.

٤- إن الإستدلال حتى فى صورته المجردة التى نستخدمها فى الدراسات الفلسفية، يمكن أن يقترح سلسلة من الأفعال، ومن ثم يكون عاملاً محدداً لها.

والواقع أن الاستدلال أو التأمل الفلسفي يمكن أن يثير رغبة حين يدفعنا إلي التفكير في الأشياء السارة. كما أن العقل يمكن أن يعمل أحياناً على إضعاف رغبات معينة ببيان تفاهتها وسطحيتها وعدم جدارة السعى إليها أو تحقيقها.

٥- إن العقل لايقوم بالإستدلال المنطقى وحسب سواء أكان ذلك إستنباطاً أم إستقراء فهناك وظيفتان أخريتان للعقل:-

أ- فهو يمدنا بالتصورات الأولية، وبالأفكار التى لاتستمد من الخبرة أو التجربة.

ب- وهو يمدنا أيضاً بنوع من الحدس، وهو تلك البصيرة التي

ترينا الكلى في الجزئى بدون الاستعانة بالتجربة أو الخبرة أو حتي الاستدلال المنطقي.

٦- يعمل العقل على تخفيف حدة الإنفعال وإندفاع العواطف. فإذا كتبت خطاباً لصديق بلهجة عنيفة وتركته لصباح اليوم التالى، فإن الإعتبارات العقلية قد تمنعك من إرساله أو تجعلك تخفف ما فيه من حدة وإندفاع.

إن أهمية النقاش السابق بالنسبة إلى ميدان علم الأخلاق تبدو فى تقرير أن أفعالنا يتم تحديدها تحت وطأة «الإحساس بالواجب» أو بدافع من الضمير، أو حتى تحت تأثير فهم وتعقل مبادئ الأخلاق، وأن العقل يلعب دوراً هاماً فى الحياة الأخلاقية كدافع هام من دوافع الفعل الأخلاقى. وحقا ما كان يقوله سقراط منذ القدم من أن الفضيلة علم وأن الرذيلة جهل.

٧- حرية الإرادة

تميل المدرسة السلوكية فى علم النفس وغيرها من مدارس إلى القول بأن السلوك الإنسانى يتحدد مقدماً بما يسبقه من أحداث، كما تحتم العلة المعلول فى علم الطبيعة .. ومثل هذا القول ينكر بالطبع موضوع حرية الإرادة، ولايفسح مكاناً لعلم الأخلاق، فمن غير المعقول أن نقول لفرد أنه يجب أن يفعل فعلاً معيناً فى لحظة معينة، فى حين أن الأحداث السابقة تفرض عليه القيام بفعل آخر. وهذا يعني أن إرادة الإنسان ينبغى أن تكون حرة إذا كنا بصدد الحياة الأخلاقية.(١)

---

(١) عن الحرية والمسئولية يذكر هو سبرز أنه ينبغى علينا أن نبحث موضوع الحرية والمسئولية الأخلاقية، والسؤال الذى يتبادر لذهننا هو تحت أى ظرف من الظروف يمكننا أن نقول بأن الشخص مسئول عن أفعاله؟

ومثل هذا التساؤل يفضى بنا الى فحص أمرين أو مسألتين محددتين وهما جانبا المشكلة، الأمر الأول يتصل بمتى يستحق المرء أن يوجه إليه اللوم أو المدح على أفعاله؟ أو بعبارة أخرى تحت أى ظرف يستحق المرء اللوم أو المدح؟

أما الأمر الثانى فهو متى يستحق المرء تقديم العذر على الأفعال التي قام بها؟

وأبسط نظرية فى اللوم هى تلك التى يمكن أن نسميها النظرية النفعية فى اللوم وهى ترى أن مايقال عن اللوم يماثل مايقال عن العقاب، ذلك لأن النفعى يرى أن اللوم هو نوع من العقاب، وعلى وجه التحديد هو عقاب من خلال وسيلة الكلام، وبالمثل يعد المدح كنوع خاص للثواب

والأمر الذى لاشك فيه أن اللوم غالباً مايكون أقل فعالية من العقاب خلال الأفعال، فقد=

وهناك رأيان فى العلية التى تحتم أفعالنا وكلاهما زائف:

١- الرأى الأول هو رأى القدرية Fatalisn التى تنادى بأن إختيارنا لايكون له أدني تأثير على حادثات العالم الخارجى، مهما كان نوع تلك الأحداث وهذا الرأى زائف لأننا ندرك بسهولة أن مانختاره يؤثر على حادثات العالم الخارجى.

= يمكن للعصى والحجارة أن تكسر العظام، ولكن لايمكن للكلمات إيذائى قط. ولكن بالنسبة لكثير من الناس قد لاتكون الكلمات الفظة وعبارات الإدانة كافية فى تأثيرهامثل العصى والحجارة، فنحن عادة مانحاول توجيه اللوم أولاً، نظراً لأنه من السهل علينا الانغماس فى ذلك لأنه يضمن استهلاك بضعة كلمات فقط إلا أنه فى حالة فشل اللوم، فإننا نلجأ الى العقاب بعد ذلك فتأتى العقوبة البدنية أو الغرامة، ويتمثل ذلك فى حرمان الأطفال من الاهتمام أو الامتيازات، أو الحكم بالسجن على البالغين.

والواقع أن اللوم والمديح والتهذيب مسائل ضرورية ضرورة مطلقة إذا ما أريد للطفل أن ينمو ككائن بشرى متحضر، ذلك لأن معظم الكائنات البشرية تميل الى اللوم والنصح والتهذيب الأخلاقى وحتى لو لم تكن لهذه لوسائل أدنى تأثير أو أن تأثيرها لايكون ضاراً أو حسناً، فهى لاتمنعنى من أن أقوم بعمل واجبى.

ولكن إذا سألنا «هل يجب توجيه اللوم ومعاقبة الطفل، ولو كان الأمر كذلك فكيف»؟ هنا نجد أنفسنا على ثقة أفضل لأننا نكون على وعى تام وإدراك واضح لإجابة السؤال، ومن ثم يمكننا إستشارة خبراتنا الماضية عن إستجابات الطفل للمثيرات المختلفة، وإذا ما تملكتنا الحيرة، فيحق لنا إستشارة علماء نفس الطفل عن مدى تأثير اللوم والعقاب.

وهكذا يظهر أن اللوم هو ممارسة يتم تبريرها من خلال نتائجها فى السلوك المتغير. فنحن نلوم الناس لكى يمتنعوا عن القيام بأفعال مماثلة في المستقبل، وأيضاً نحن نمدحهم لكى نعزز سلوكاً مماثلاً فى المستقبل، وعندما لايكون لهذه الوسائل مثل هذه التأثيرات كما يحدث عادة، فيجب علينا أن نمتنع عن إستخدامها.

أما عن العذر فنحن نعلم أن هناك ظروفا معينة تطلب من الآخرين التماس العذر لنا فيها من الوجهة الأخلاقية، ونحن حين نلتمس العذر من الآخرين، فإننا نرغب فى=

٤- ويقول الرأى الزائف الآخر أن أفعالنا يتم تحديدها كلية وبطريقة مباشرة عن طريق علل خارجة عنا، وهذا رأى زائف لأن أفعال الشخص تتوقف على شخصيته وظروفه وإرادته الحرة.

ما نريد أن نؤكده هو أن أفعالنا لاتخضع للحتمية أو العلية أو الجبرية بقدر ماتنبع عن إرادتنا الحرة.

= تبرئة أنفسنا من اللوم أو الشعور بالذنب من خلال بذل جهدنا لتبرير موقفنا إزاء الغير وبيان أن ما قمنا به من أفعال تستوجب الإدانة غير مقصودة.=

=ولكن تحت أية ظروف يمكن إلتماس العذر لنا على أفعالنا؟ تبعاً لأرسطو وهو أول فيلسوف يناقش المسألة بصورة منظمة نجده يقرر أن هناك نمطين من الظروف التى يتم تبرير أو التماس العذر للناس وهما: الجهل والإضطرار:

١ـ الجهــل : غالباً ما نطلب التماس العذر لنا على أفعال معينة لأننا قمنا بها عن جهل بالحقائق ومن أمثلة ذلك تلك العبارات (أسف لم أكن أعرف أنك مسئول هام عندما تحدثت إليك) (أعتذر لأنني لم أكن أعلم أن البندقية محشوة بالرصاص عندما صوبتها نحوك) (أعتذر لأننى لم أكن أعرف مدى حساسيتك فى هذا الموضوع) (آسف فاننى قد صدمته بالصدفة ودون إرادتي بعد أن اصطدمت بجزع شجرة: فلم أعرف أن هناك شجرة).

٢- الإضــطــرار : والعامل الثانى الذى يذكره أرسطو لنا هو الذي يتعلق بالأفعال التى يفعلها الفرد إضطراراً (لم يكن الأمر بيدى فقد كنت مضطراً إلى القيام بهذا العمل) (إنى مضطر لأن أستنتج) إننى مضطر لأن أفعل كذا وعموماً فإن الإضرار مثل الجهل لايمكن تجنبه. « انظر الترجمة العربية لكتاب هوسبرز دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ للمترجم ص ٤٣٤ - ٤٤١ »

وهناك نقاش إلى جانب الحتمية ونقاش آخر ضدها، والجدل الرئيسى المدعم للحتمية يمكن تلخيصه فيما يلى:-

١- لقد قبلت النظرة العلمية المعاصرة مبدأ الحتمية فى العالم الطبيعى ، وحينما تم قبول هذه النظرة من قبل السلوكية ومدرسة التحليل النفسى، انتقل مبدأ الحتمية الى علوم الإنسان ، واعتقد الناس أن الإيمان بالحتمية والعلية يجعل الأخلاق والجمال والمنطق علوماً أكثر دقة وأقرب إلى الضبط مثل علوم الطبيعة.

٢- وكما تمكنت علوم الطبيعة من إثبات أن الحادثة الطبيعية تتأثر بما سبقها وتؤثر فيما يلحقها فإن علم الأخلاق يحاول - تمشياً مع تلك النظرية - إثبات أن الإنسان يتصرف بطريقة محددة فى ظروف معينة بحيث يمكن التنبؤ سلفاً بما سيسلكه.

٣- إذا كانت هناك حتمية فى مجال السلوك الأخلاقى فيقال إن ذلك لايجب أن يستتبعه مسؤلية، لكن يقال أيضا أن الفعل إذا لم يكن له علة فلا يعد الإنسان مسئولاً عنه أيضاً.

أما الجدل المدعم للاحتمية أو حرية الإرادة فيمكن تلخيصه فيما يلى:-

١- كلنا يعلم أنه بعد الإنتهاء من فعل معين يثار فى ذهننا أنه كان فى استطاعتنا التصرف فيه بصورة مختلفة، فبعد أخذى كتاباً

من المكتب، أعرف أنه كان فى مقدورى أخذ كتاب آخر وأننى أتمتع بحرية. نعم قد تقودنى تلك الحرية الى الخطأ، ومن ثم قد تعرضنى لتأنيب الضمير أو الأسف لكن ذلك كله مؤشر على أننا أحرار ونملك حريتنا بيدنا، وكان فى استطاعتنا ألا نتعرض إلى هذا أو ذاك لو كنا لم نخذع فى قدرتنا.

٢-والواقع أنه دون الإرادة الحرة فإن الأخلاق والنظريات الأخلاقية تصبح عقيمة بل ومستحيلة، فبدون الارادة الحرة لامعنى للمسئولية ولاللثناء واللوم ولاتبرير للعقاب أو الجزاء.

٣- إن القدرية التى ترى أن العبد مسير ولا إختيار له وأن الله هو الذى يحدد سلفاً لكل إنسان أفعاله يبدو أنها توجهنا الى عكس المطلوب منها، فالإيمان باله قادر يجعلنا نسير في طريق مستقيم خوفاً من بطشه وهذا هو ماحدث فى الإسلام وفى طائفة الكالفنيين المسيحيين.

٤- إن الحتمية لاتفتح باب الأمل على المستقبل ولاتؤدى الى تغيير فى العالم ولا تقديم الجديد فيه.

٥- إننا نفتقر الى المعارف الكاملة التى تمكننا من التكهن بسلوك إنسان ما، أو التنبؤ بأفعاله بحيث لانتمكن فى الأغلبية

العظمى من الحالات من ربط العلة بالمعلول على نحو حتمى.

لكن يبدو أن مثل هذا النقاش لم يحسم موضوع الحتمية أو اللاحتمية فى مجال السلوك الإنسانى حيث تظهر جوانب مختلفة للموضوع.

الفصل الثامن
سيكولوچية الحكم الاخلاقي

١- الضمير : أساس الحكم الأخلاقي .

٢- النظريات التي تناولت الضمير.

٣- طبيعة الحكم الأخلاقي .

٤- موضوع الحكم الأخلاقي .

١ - الضمير: أساس الحكم الأخلاقي

تبين لنا فيما سبق أن المستوي الذي يحكم الفرد من خلاله علي ماهو صائب أو خاطئ هو مستوي الضمير، وسوف نحاول في هذا الفصل أن نبين كيف يؤثر الإحساس بالواجب أو الضمير علي عقول الأفراد، لكننا لن نتناول هنا مسألة صدق قرارات الضمير، أو ما إذا كان متفقاً مع القوانين المعيارية للأخلاق. ولقد تم تعريف الضمير في المعاجم المختلفة علي أنه « ملكة أو مبدأ يؤكد علي الصفة الأخلاقية لأفعال الفرد. ويقبل منها ما هو صائب ، ويدين ماهو خاطئ .

ويميل الرأي العام الشائع الي اعتبار الضمير ملكة من ملكات العقل غير أن العقل يعمل كوحدة واحدة، ومن ثم يرون أن العقل ككل هو الذي يكون مشغولا بتكوين الأحكام الأخلاقية وليس الضمير وحده. ولقد ميز الكاتب الانجليزي « بتلر Butler » بين جانبين للضمير : الأول يشتمل علي الجانب الوظيفي التأملي أو المعرفي الذي يأخذ في إعتباره أفعال الناس ونواياهم ودوافعهم للكشف عن صلاحهم أو طلاحهم والثاني يشتمل علي وظيفة الأمر أو التسلط والحكم والتوجيه والإشراف.

غير أن برود يكشف عن وظيفه ثالثة للضمير وهي وظيفة التنفيذ، فالضمير يدفعنا الي فعل ويكبح فعلا آخر، أي يقوم بفعل ويمنع آخر طبقاً للاحساس بالواجب.

وهناك خصائص أخري للضمير، فقد لاحظ الفيلسوف اليوناني سقراط أن روحه الحارسة أو ملاكه الحارس قدم له نصيحة بما لاينبغي أن يفعله.

إن من خواص الضمير فيما يبدو، تقدم النصح السلبي ، غير أن هناك نصحاً إيجابياً أيضاً للضمير يتمثل في قولنا أحياناً : « بأن شيئاً بداخلي يحدثني بأن أفعل ذلك ومن الواجب علّي أن أفعله ».

ولقد ارتبط الشعور بالندم دائماً بالضمير، فلا يصدر الضمير حكماً علي فعل قمنا به فحسب، بل هو يؤنبنا ويجعلنا نشعر بالندم وهو بذلك يجعلنا نتحاشي الوقوع في الخطأ، غير أن هذا لايمنع الضمير من التعبير عن ارتياحه لأفعالنا الأخلاقية ومن ثم يبث فينا الشعور بالسعادة.

وهناك من يقول بأن الضمير معصوم من الخطأ، وأن أحكامه تتسم بالحسم ومن هنا نشأ القول بأنه ليس من الصواب إطلاقاً عصيان الضمير ، والقول بأن « الضمير الضال ليس إلا وهماً

كاذباً » ويقول المتدينون بأن الله لايسمح قط لضمير الإنسان بأن يضلله.

وليس صحيحاً مايقوله البعض عن « ضمير الشعب الانجليزي » أو « ضمير الأمة » أو « ضمير المجتمع الإنساني » فهذه كلها عبارات مجازية ، لأن الضمير فردي وسيظل كذلك دوماً.

٢- النظريات التي تناولت الضمير

كان هناك رأي شائع يقول إن الضمير هو صوت الله في الإنسان، ومن ثم فهو قادر علي تكوين وإصدار أحكام أخلاقية معصومة من الخطأ. بيد أن هذا الرأي يمكن رفضه، فليس هناك دليل علي صحته، كما أن تحليل أحكام الضمير كثيراً مايظهر خطأها تحت تزايد معرفتنا، وتحت وقوعنا أحياناً تحت طائلة التعصب وتحت وطأة بعض الظروف.

وتقول وجهة نظر أخري معارضة لهذا الرأي بأن الضمير عبارة عن انعكاس العادة علي عقل الفرد، فيؤدي الضمير نفس دور العادة في تكوين الأحكام الأخلاقية، ولكن خطأ هذا الرأي سرعان مايتضح إزاء تكرار ثورة الضمير الفردي ضد عادات وتقاليد المجتمع، ولقد بينا فيما سبق أوجه الاختلاف العديدة التي يمكن أن تقوم بين الضمير وبين العادة.

غير أن مدرسة الحاسة الأخلاقية الإنجليزية ذهبت الي أن الضمير هو القدرة المباشرة أو الإحساس الخاص بالخير وتمييزه عن الشر. والحاسة الأخلاقية علي نوعين:

قد تكون هي الإحساس المباشر بالصلاح والطلاح وهذا لايتأثر بالتعليم. أو قد تكون كذلك الإحساس الذي يميز الجمال من القبح وهي صورة تتبلور وتتعدل تحت تأثير التعليم والتهذيب.

وهناك رأي صاغه آدم سميث وهو أن الضمير يقوم علي حقيقة سيكولوچية هي التعاطف الوجداني، فنحن نتعاطف مع الآخرين، والآخرون يتعاطفون معنا، ونشارك الآخرين أفراحهم وأطراحهم، والآخرون يشاركوننا أفراحنا وأطراحنا. وإذا كان علي الفرد أن يدرك مدي أخلاقية أفعاله فعليه أن يقف من نفسه موقف « المشاهد المحايد ».

وهناك محاولة قامت في القرن الثامن عشر لتحليل الضمير علي هيئة أحوال الشعور، وافترضت هذه المحاولة أن الضمير عاطفة أخلاقية مثل عاطفة الوطنية أو عاطفة الحب. لكن يبدو أن الضمير ليس مجرد عاطفة بل إنه يشارك سائر العواطف ويحكم عليها بالصلاح أو الطلاح. كما أنه لا يمكن تحليل الضمير الي صورة مشاعر فقط، لأن ذلك سيطرح العنصر التأملي من الضمير جانباً، فالعقل هو الذى يكّون الأحكام الأخلاقية بصورة أوضح وأكثر، كما أن الفكر يكون أوضح وأكثر تأثيرا من القلب .

ولقد تحدث كتاب أخلاقيون كثيرون عن الضمير باعتبار أنه

مايكون صورة في ذهننا عن ذاتنا الحقيقية أو ذاتنا المثالية، فنحن غالباً مانصور لأنفسنا مايجب علينا عمله، أو ماينبغي فعله، في الظروف العامة والخاصة على حد سواء، لكننا لانبلغ ذلك في حياتنا العملية، فتظل هذه الصور مثلا أو معايير عليا قد نقترب منها لكننا لانحققها بكمالها وتمامها أيضاً.

أما برجسون فلقد ذهب الي أن مسار التطور ليس مساراً آلياً ميكانيكياً بل هو مسار أخلاقي، ولذلك فهو يدفعنا الي الأمام دوماً نحو مظهر جديد متفتح أبداً. وأحد جوانب هذا الجانب الخّلاق هو وجود دفعة حدسية تدعونا الي ماهو أفضل مما نحن عليه في الواقع.

إن وجهات النظر الشائعة كلها تميل الي الإبتعاد عما أطلق عليه «بتلر» الجانب التأملي أو المعرفي للضمير. فلقد ذهب بتلر الي أننا نستخدم التأمل العقلي في الأمور الأخلاقية، وأننا كثيراً مانمعن النظر بعد تفكير وتروي في مسار العقل، وأن الحكم الأخلاقي المقترن بالتفكير والتروي يدل علي أن صاحبه (صاحب ضمير حي).

٣- طبيعة الحكم الأخلاقي

ما الذي نعنيه حين نقول بأن ضميرنا يخبرنا بأن هذا الفعل صائب أو خير؟

إن أجزاء كبيرة من هذا الكتاب سوف تفحص هذا الموضوع. إن علينا في الأخلاق أن نبقي أفكارنا الأخلاقية قريبة قدر الإمكان من أفكار الرجل العادي، وأن نستخدم مثله المصطلحات الأخلاقية على النحو الذي يستعملها به ، وإن كان ذلك بدقة أكبر وبتناسق أعظم.

وبادئ ذي بدء يبدو أنه من الضروري أن نميز بين مايعد صائبا أو صحيحا بالمعنى الذاتي، أي بالمعنى الذي يقصده الفرد وبين المعنى الموضوعي الذي تحدده المعايير الأخلاقية. بيد أن الرجل العادي لايقوم بمثل هذا التمييز، والذي يجعل الأمر مختلطا عنده هو مايقرره بعض رجال علم الأخلاق من أن الصواب الموضوعي هو أن يفعل الفرد الصواب الذاتي.

وهناك أربعة مضامين تكون في عقول الناس حينما يستخدمون مصطلحي «الصواب» و «الخير» وغيرها من مصطلحات أخلاقية هي :

١- القيمة.

٢- الإلتزام .

٣- الملاءمة الأخلاقية.

٤- الصدق الموضوعي.

بيد أن هذه المضامين لاتكون كلها فى ذهن الإنسان وهو يستخدم المصطلح الأخلاقى.. ولكن مايكون علي بال الإنسان حينئذ واحد منها أو اثنين فقط.

كما أن بعض المصطلحات تحدد مضمونا أكثر من الآخر : «فالواجب» يؤكد علي « الإلتزام » و « الصواب » يتضمن « الملاءمة الأخلاقية » أكثر مما يتضمن « القيمة » وهكذا. ومن ناحية أخري قد لاتكون هذه المضامين في حالة انسجام بين بعضها البعض ، فما هو «قيمي» أكثر لايحتاج الي أن يكون «الزامي» أكثر. وسوف نقوم الآن بتحليل تلك المضامين كما تحدث لدي الرجل العادي حينما يقوم بأحكامه الأخلاقية.

١- القيمة : حينما نصدر حكما مثل «هذا الفعل صالح» فنحن نعني بذلك أن لهذا الفعل قيمة ما، أو أنه يستحق أن نفعله. ويصدق نفس الشئ ولو بدرجة أقل علي الحكم القائل «هذا الفعل صائب». يمكن أن يكون الأمر هو أن الفعل تكون له قيمة في ذاته

بمعزل عن نتائجه، وهذا غالبا مانعنيه عندما نقول بأن هذا الإنسان رجل صالح، وأن دافع العظمة أو الامتنان دافع صالح وهكذا. ومن ناحية أخري قد تكون للفعل قيمة بسبب نتائجه التي يستحق الثناء عليها مثل الجمال والسعادة. والسلوك الوحيد في الكون الذي له قيمة عظمي هو السلوك الإلهي، وذلك رغم أن هناك اتفاقا بين الناس علي أن وجود أشياء مثل الجمال والسعادة لها قيمة في ذاتها. بيد أننا نريد أن نقول أنه في حالة التأكيد علي أن لهذا الفعل «قيمة» أو «ليس له قيمة» فإن الاستخدام الأمثل هنا هو لمصطلحي «الصلاح والطلاح» أكثر من استخدام مصطلحي «الصواب والخطأ».

٢- **الإلتزام** : حينما نقوم بالحكم علي السلوك من الوجهة الأخلاقية، فما نعنيه هو أنه «من الواجب» علي شخص أن يؤدي أفعالا معينة وغالبا ما تأتي الأحكام الأخلاقية بقوة القانون، ولهذا السبب أطلق كانط علي القانون الأخلاقي أنه « إلزامي »، وعده آخرون بأنه قانون من قوانين الدولة. ولقد يأتي الأمر الأخلاقي من الخارج أي من الله أو من المجتمع، وقد يأتي من الداخل أي من إحساس داخلي فينا.

ومهما كان من أمر الخير الذي ندركه في الموضوعات الجمالية وفي خبرتنا بالسعادة فنحن لانشعر بالالتزام تجاه الاستمتاع بها

بقدر استمتاعنا بالقيام بأفعال خيرة، ولقد ذهب الكثيرون من الكتاب الأخلاقيين بأن فكرة الإلزام فكرة جوهرية في علم الأخلاق. بيد أن أناسا كثيرون يشكون فيما إذا كان في استطاعتنا القول بأن الشعور بالتعاطف أو الإمتنان شعور ملزم لنا. إننا نعني بالالتزام تكريس الفرد لذاته بأن يقوم بأفعال معينة، وفي تأكيدنا لهذا القول نحن نستخدم عبارات مثل : «ينبغي علينا أن نفعل شيئا» أو أنه «لمن واجبنا القيام بهذا العمل».

٣- **الملاءمة الأخلاقية** : يظن معظم الناس أن الحكم الأخلاقي يحتوي علي أفكار «القيمة» و «الإلزام»، فنحن حين نقول أن هذا الفعل «صائب» فنحن لانقصد أنه كذلك من حيث القيمة أو الإلزام، وإنما نعني أن هذا الفعل ملائم أو مناسب للموقف الذي يجد الفاعل نفسه فيه، وذلك علي الرغم من أن هذا الفعل قد تكون له نتائج تكشف عن «القيمة» أو نشعر بأننا ملتزمون بأدائه فعلا. لكل ظرف فعل أخلاقي يلائمة، والعقل هو الذي يحدد هذا الفعل طبقا لكل ظرف وكل حالة.

٤- الصدق الموضوعي : حينما يطلق الإنسان العادي علي العمل بأنه صالح أو صائب، فانه يسلم بأنه يقول الصدق بمعزل عن حكمه الخاص علي الأمور. نعم قد يكون مخطئاً في ذلك، وقد يكون رأيه مخالفا تماما لرأي الآخرين ولكنه يشعر في قرارة نفسه أنه

يستصوب هذا ولايقبل ذاك.

بيد أننا يجب أن نميز بين أحكام الواقع التي هي أحكام وصفية ووضعية كتلك التي نستخدمها في العلوم الطبيعية وبين أحكام القيمة كتلك التي نستخدمها في العلوم المعيارية. إن الحكم بأن «الماء يتكون من أوكسجين وايدروجين» هو حكم واقع بينما الحكم بأن «هذه الصورة جميلة» وأن «قول الحق صائب دائما» هما من أحكام القيمة. وإذا أردنا أن نتقدم خطوة الي الأمام لكان لنا أن نقول بأن أحكام الواقع أكثر موضوعية لأنها تعتمد علي الطبيعة الواقعية للأشياء، بينما تكون أحكام القيمة أكثر ذاتية لأنها تعتمد أكثر علي ذات الإنسان وميوله ورغباته. نعم إن كلا من هذين النوعين من الأحكام يقوم بهما العقل البشري ومن ثم فهما معا عرضة للتأثيرات الذاتية من رغبات وأهواء وميول، لكن النوع الموضوعي يحاول ماأمكنه أن يبتعد عن مثل تلك التأثيرات، بينما ينغمس النوع الثاني في هذا التيار الي منتهاه.

٤ - موضوع الحكم الأخلاقي

كل المواصفات التي تعرضنا لها حتي الآن تشير الي أننا قصرنا الحديث عن الأحكام الأخلاقية في ضوء الأفعال الاختيارية ، لكن هناك موضوعات مختلفة تكّون أحكامنا الأخلاقية مثل الدافع الخير، والنوايا الخيرة، والإرادة الخيرة، والأهداف الأخلاقية العليا، والصفة الخيرة، والأفعال الخيرة، وهناك كتاب أخلاقيون يرون أن سبب إطلاق كلمة خير أو صائب علي الفعل إنما ترجع الي أنها تنتج نتائج خيرة.

إن التطور من مستوي العادة الي مستوي الضمير جعل رجال علم الأخلاق يعتنون بالعمليات العقلية التي تؤدي الي الفعل أكثر من اعتنائهم بالفعل نفسه أو عواقبه الخارجية.

ولقد ذهب كانط الي أنه ليس هناك أي شئ في العالم الخارجي أو في خارجه يمكن أن نطلق عليه لفظ خير بدون صفات سوي كلمة الإرادة الخيرة. إن المعرفة التي تبدو علي أنها خير يمكن أن تستخدم بواسطة خائن لوطنه، لكن آثارها تبرهن علي فشلها لأن الخائن يفتقر الي الإرادة الخيرة. والقوة الجسمية تبدو أنها خير، لكنها قد تستخدم إستخداما سيئا، ومن ثم تزيد من طلاح مالكها.

إن كانط لم يعني « بالإرادة الخيرة » مجرد رغبة غامضة قد تؤدي أو لاتؤدي الي الفعل، أو مجرد رغبة خالية من أي محتوي أخلاقي تماما، إنه عني بتلك الإرادة الخيرة رغبة ثابتة أكيدة نحو فعل شئ خير، وجهد دائب يعبر عنه القول الشهير بأن « الطريق الي الجنة ممهد بالنوايا الحسنة » بيد أن تعليق الأحكام الأخلاقية كلها علي الإرادة الخيرة هو ضرب من التجريد.

ولقد قام « مارتينو » بمحاولة دقيقة نحو تحديد الموضوع الخاص بالحكم الأخلاقي بقوله إن خيرية أو طلاح الفعل ترجع الي خيرية أو طلاح الدوافع المؤدية إليه، وهناك بالفعل دوافع صالحة وأخري طالحة، فالتعاطف دافع صالح، والقسوة دافع طالح. بيد أن وجهة النظر هذه غالباً مايعارضها الرأي القائل بأننا لانمدح أو نلام بسبب دوافعنا ولكن بسبب أعمالنا أو أفعالنا.

وهناك من يقول بأن موضوع علم الأخلاق هو النية، وأن النية تكون خيرة متي أدت الي أفعال خيرة، والعكس صحيح، بيد أن ماينطبق علي النية ينطبق أيضا علي الدافع.

إلا أننا نستطيع أن نقول بأن الفعل الصالح أو الخير اذا كان موضوعا لعلم الأخلاق فيجب ألا نقصر هذا الفعل علي الحركة الجسمية البسيطة للفاعل بل يجب أن نضع في اعتبارنا الدافع والنية والغرض والإرادة فهذه كلها تكون أجزاء من الفعل لاتنفك

عنه أبدا. كما يجب أن ندرك أن الفعل إما أن يكون خيرا في ذاته، واما أن يكون خيرا لأنه يؤدي الي نتائج خيرة.



الفصل التاسع
الحقوق والواجبات

١- طبيعة الحقوق .

٢- حقوق الإنسان .

٣- الحقوق والواجبات .

٤- تحديد الواجبات .

٥- الواجب والفضيلة .

٦- الواجب كالتزام أخلاقى .



١- طبيعة الحقوق

نحن نقصد بكلمة «الحق» ذلك المعنى الذى جاء فى قاموس إكسفورد وهو أن الحق عبارة عن «إدعاء تم تبريره على أسس شرعية أو أخلاقية للحصول على شئ معين أو التصرف على نحو ما». والحق قد يكون حقاً شرعياً قائماً على القانون مثل حق المرور، وقد يكون حقاً أخلاقياً وهو لا يخضع للقانون كحق طاعة الأبناء للآباء وحق إحترام الرجل العجوز. وقد يكون الحق فى التحكم فى موضوع مادى ما مثل ملكية قطعة أرض، أو الاستفادة من خدمات الآخرين مثل عقد الوظيفة، أو عمل شئ ما مثل الاستفادة من حق المرور. والقضية فيما يتعلق بعلم الأخلاق يمكن بلورتها فى السؤال «ماهى الأسس الأخلاقية التى يتم تبرير الحق على أساسها»؟ والأجابة العادية هي أنه يتم تبرير الحق من خلال الحقيقة القائلة بأن قدرة الفرد على تأكيد هذا الحق يكون للصالح العام أو الخير العام، فالحقوق تتضمن المجتمع، والإنسان الذى يعيش بمفرده مثل روبنسون كروزو لاتكون له حقوق على الجزيرة التى يعيش عليها، إن حقه يتمثل فقط فى إرسال مواطنية بعثة تبحث عنه وتعيده إليهم، ومن هنا يعتمد هذا الحق على الحياة الإجتماعية التى شارك فيها قبل مجيئه إلى الجزيرة. أما مقدرته

على إستخدام الأشياء المتاحة له والموجودة على الجزيرة فهى تعد أمر قوة وليست أمر حق، والقوة والحق ليسا مترادفين وإنما مختلفان تماماً.

وإذا كان الصالح العام أو الخير العام هو أساس الحقوق، فيتبع ذلك أن الوسيلة التى يتم من خلالها التأكيد على الحقوق لابد وأن تعمل على زيادة الدرجة القصوى للخير العام. وهذا مايفسر سبب إلزام بعض الحقوق بواسطة القانون، وسبب عدم إلزام البعض الآخر، فحق الملكية والحقوق التى تعمل على خير المجتمع يكون ملزماً بالقانون، أما حق الاحترام فلا يكون كذلك.

٢- حقوق الإنسان

هناك حقوق أساسية للإنسان يمتلكها كل فرد بصورة طبيعية. وهذا هو ماعبر عنه «إعلان الإستقلال» الأمريكى، وبيان «الحريات الخمس» التى وضعها روزفلت وتشرشل كى تكون تعبيراً عن حقوق الناس فى كل زمان ومكان. أما ماكينزى فلقد حدد حقوق الإنسان فيما يلى:-

١- حق الحياة.

٢- حق الحرية .

٣- حق الملكية .

٤- حق التعاقد.

٥- حق التعليم .

بيد أننا نريد أن نقرر بأن هذه الحقوق تنطبق على الرجل البدائى والرجل المتحضر سواء بسواء، وإن قيل بأن المجتمع البدائى كان مجتمع قتل وبؤس وتشريد كما صور ذلك هوبز فإننا نقول بأن المجتمع المتحضر شاهد أيضاً تلك الصور على الأقل فى الحربين العالميتين الأولي والثانية. غير أن الإنسان البدائى

كانت فرصته أقل فى حيازة الملكية وفى التعاقد وفى التعليم إذا قيست بهذه الحقوق لدى الإنسان المتحضر، وإن كان هذا لم يمنع من حدوث قصور فى الحصول علي تلك الحقوق فى الحقبة الحديثة والمعاصرة، ففى حالة الحروب يطلب من الكثيرين التضحية بحياتهم، والتنازل عن القدر الأكبر من حرياتهم، وحتى فى وقت السلام يكون الحق فى الحرية محدوداً بقدر ما يؤدى الى الصالح العام أو الخير العام. كما أن حق الملكية يكاد ينعدم فى المجتمعات الشيوعية، ويكون محدوداً فى بعض المجتمعات الأخرى تحقيقاً للصالح العام أو الخير العام. كما أن معظم الدول لاتؤيد حق التعاقد إذا أدى إلى إساءة واضحة للمجتمع، ولم يكن فى وسع المجتمع مثلاً ولهيئاته القانونية تأييد العقد الذى باع من خلاله محافظ كاستر بريدج زوجته. ويجب أن نعلم أن حق التحكم فى الملكية قد يكون صالحاً كوسيلة، أما حق التمتع بالحرية فهو صالح فى ذاته.

٣- الحقـوق والواجبات

إن كلمة «واجب» مثل كلمة «حق» لها أكثر من إستخدام واحد فى كل من حديثنا العادى وفى علم الأخلاق فإحدى الطرق التى نصف فيها أحياناً العقل الصالح هو من خلال قولنا أن من واجبنا أن نفعل هذا، والفعل الذى من واجبنا القيام به يختلف عن الفعل الصائب من وجهين:

١- فهو يعنى أن فعلاً واحداً فقط يكون هو الصائب لنا فى لحظة معينة، لأنه إذا كان من الصواب أن نقوم بفعلين بصورة متساوية فى نفس اللحظة ونفس الموضوع فلن يكون فى إستطاعتنا تحديد مايجب أن نفعله من هذين الفعلين.

٢- وهو يؤكد على أنه لايكفى أن يكون الفعل ملائماً بل يجب أن يكون ملزماً أيضاً. ويزيد «مور» على هذا الخصائص الإضافية التالية للواجبات :

أ- إن الواجبات أفعال صائبة وربما يحاول الناس تجنب فعلها.

ب- إن أكثر التأثيرات الصالحة تنصب على الناس وليس على القائم بالفعل، ومن ثم نحن نميل إلى تجنب القيام

بالواجبات.

جـ- إن تلك الواجبات تثير عواطف ومشاعر الإستصواب الأخلاقي بصورة لاتثيرها الأفعال الصائبة.

ويمكن أن نستخدم كملة «واجب» إستخداماً متخصصاً إذا ربطنا بينهما وبين كلمة «حق»؛ فإذا كان الحق هو إدعاء تم تبريره بواسطة المجتمع، فإن الواجب يمثل الإلتزام الذى يحقق هذا الإعاء، وعلى هذا يمكن تعريف الواجب بأنه التزام من قبل الفرد كي يشبع الحق الذي يفرضه عليه المجتمع أو عضو فيه أو أعضاء آخرين من أعضائه وبحيث يحقق الصالح العام أو الخير العام.

فالطفل له الحق فى التعليم، ولذلك فواجب والديه أو واجب الدولة بصفة عامة تزويد الطفل بالتعليم. وشراء تذكرة سفر بالسكك الحديدية هو صورة من صور التعاقد بين ارتباط الحقوق بالواجبات بصورة واضحة: فشركة السكك الحديدية لها الحق فى ثمن تذكرة، وعلي المسافر واجب دفع هذا الثمن. والمسافر له الحق فى الوصول من مكان لآخر، وعلى الشركة توفير ذلك له، وهذه العلاقة الواضحة بين الحقوق والواجبات فى هذا التعاقد يعطى شكلاً معقولاً مقبولا لوجهة النظر القائلة بأن الأخلاق تعتمد على «التعاقد الإجتماعى» الذى يتفق من خلاله الأفراد على حقوق

معينة وواجبات محدودة، فإذا أديت واجبا معيناً، فإنك تكتسب حقاً محدوداً.

هذا والحق يتضمن الواجب بطريقتين مختلفتين:

أ- إذا كان لفرد ما حق، فعلى فرد أو أفراد آخرين واجب إشباع هذا الحق، فحق الطفل فى التعليم يتضمن واجب والديه أو واجب الدولة فى توفير هذا التعليم. وحق الفرد فى إستخدام ملكيته يتضمن واجب جيرانه فى الإمتناع عن التعدى على تلك الملكية.

ب- إذا كان لدى الفرد حق، فمن واجبه إستخدام هذا الحق من أجل الصالح العام لمجتمعه، فمن واجب الإنسان إستخدام تعليمه لصالح المجتمع.

٤- تحديد الواجبات

تحدثنا فيما سبق عن «حقوق خمسة للإنسان» ويجب علينا الآن أن نقوم بتحديد الواجبات، والمثال الواضح فى هذا الصدد هى تلك الوصايا المسماة «بالوصايا العشر» الذى يحتوى عليها قانون موسي، والوصايا الست الأخيرة تعالج واجبات أخلاقية، بينما تعالج الوصايا الأربع الأولى أموراً دينية فى المحل الأول، يعدها الحدسيون من قبيل البديهيات. أما ماكينزى فقد حدد الواجبات وصنفها تحت العناوين التالية:-

١- إحترام الحياة .

٢- إحترام الحرية .

٣- إحترام الشخصية .

٤- إحترام الملكية .

٥- إحترام النظام الإجتماعى .

٦- إحترام الصدق .

٧- إحترام التقدم .

بيد أن كلمة «إحترام» التى بدأ بها ماكينزى كل نوع من أنواع الواجبات السابقة، أثار كثيراً من الغموض فى تعريف الواجب، فالأمر ليس أن تخبر الإنسان عما يجب أن يفعله فى كل حالة، ولكن نقول له فقط أنه يجب أن يراعى كيفية آداء واجبه عندما يؤثر شئ ماعلى الحياة أو الحرية أو الملكية ألخ. هذا من جهة، ومن جهة أخري قد يكون هناك صراع بين هذه الأنماط المختلفة من الواجبات: فهناك خلاف بين إحترام النظام الإجتماعى وبين إحترام التقدم. ومهما عددنا أنماط الواجبات سواء كانت عشرة (فى حالة الوصايا العشر) أو سبعة (فى حالة قائمة ماكنزى) فستظل هناك دائما حالات لايكون الواجب واضحاً فيها تماماً، وعلى الأخص، تلك الحالات التى يمكن أن تثير فعلين مختلفين.

وهناك مسألتان تتعلقان بتحديد الواجبات غالباً مايتم الخلط بينهما:

الأولى : مسألة عمومية الواجب أى كونه ملزماً لكل انسان فى كل موقف عليه أن يؤدى فيه واجبه، والصدق والعدل هما واجبان من هذا النوع على مايرى أغلبية الناس. وهناك تفسيران لعمومية الواجب: **الأول** نادى به رجال أخلاق العصور الوسطى حين ميزوا بين الوصايا الإلزامية أو الملزمة **دائماً** وبين الوصايا التى تكون ملزمة على الدوام، فمن واجب الانسان دائما الإمتناع

عن السرقة ولكن ليس من واجبه دائماً أن يتصدق على الفقير، على الرغم من أن هذا التصدق واجب كلى أو أمر عام مثل واجب الإمتناع عن السرقة تماماً.

ونلاحظ أنه من الأسهل أن نقرر قواعد عامة بصدد السلوك الذى يجب على كل فرد أن يمتنع عنه مثل سلوك القتل والسرقة والزنا. وليس أمراً عرضياً أن نجد من بين الوصايا الست التى تتعامل مع الأمور الأخلاقية من بين الوصايا العشر، خمس وصايا كتبت فى شكل نواهى أى بصورة سلبية (لاتفعل كذا أو كذا).

الثانية : تتعلق بما إذا كان يمكن التعبير عن الواجب بعبارات محددة بحيث تكون الحالات التى يتم التطبيق عليها واضحة بذاتها للجميع، ومن هذه الناحية تكون الصيغ السلبية التى تشير الى النواهى كما سبق أن ذكرنا، فهناك صيغ تمنع القتل المتعمد من أجل السرقة، والخيانة المتعمدة للزوج أو للزوجة، بيد أن هذه الصيغ السلبية رغم ماقد يبدو من وضوحها إلا أنها لاتنطبق على كل الحالات وفى كل الظروف فهناك القتل تحت تأثير إستفزاز كبير، والقتل دفاعاً عن النفس، والقتل فى الحرب، وتوقيع عقوبة الإعدام، وقتل الحيوانات الدنيا كلها لاينطبق عليه حكم الوصية «لاتقتل» وإذا نظرنا إلى الوصية «لاتسرق» فهل ينطبق عليها إستغلال أو تسخير العامل، والتهرب من الضرائب بوسائل يسمح

بها القانون، والحصول على علاوات غير مكتسبة نتيجة العمل الفعلى. تلك أمثلةعلى القضايا التى أضنت الناس أصحاب الضمائر الحية، ومن الصعب أن نقرر حتى فى صيغة سلبية الواجب العام ... فهذا غير عملى تماماً.

نعم هناك واجبات يمكن صياغتها بصورة إيجابية، مثل واجب رد الدين أو إحترام الوالدين فيمكن صياغتهما صياغة إيجابية بالقول يجب عليك أن ترد الدين» و«يجب عليك أن تحترم والديك» بيد أن مثل هذه الصيغ وإن كانت صيغاً أخلاقية عامة إلا أنها لاتنطبق فى كل الحالات. فليس على الإنسان أن يحترم والديه إذا إنغمسا فى حياة شريرة أو لاأخلاقية أو عاشا حياة خيانة مستمرة ... وهكذا.

وعلى أى حال فإن الأمر يعتمد كثيراً على مواقفنا الخاصة وظروفنا المتنوعة. ويمكن أن نقدم هنا بعض التمييزات التى قد يخلط بينها الناس وهم بصدد فكرة الواجب :

أ- يجب أن نميز بين الإلتزام بالواجب إلتزاماً كاملاً، والإلتزام بالواجب التزاماً ناقصاً. الإلتزام الكامل يمكن التعبير عنه بقوانين عامة محددة مثل «يجب عليك أن تدفع ديونك دائماً» و«يجب عليك ألا تسرق» ... ألخ والإلتزام الناقص مثل قولنا «لتكن كريما أو يجب عليك أن تكون كريما».

ب- واجب الإلتزام الكامل ينطبق إنطباقاً غير شرطى على أى ظروف مهما كانت، مثل الإلتزام بأن تكون شريفاً، أما واجب الإلتزام الناقص فلا ينطبق إلا تحت ظروف معينة، كالإحسان مثلاً إلى الفقير.

جـ- وفى حين أن واجبات الإلتزام الكامل تكون واجبات إلزامية بصورة عامة، فواجبات الإلتزام الناقص تنطبق فقط على أفراد معينين لهم مواقف معينة، فواجب أنك شريف هو واجب إلتزام كامل ينطبق أو يسرى على كل فرد، وواجب الإنهماك فى بحث علمى هو واجب التزام ناقص يقتصر فقط على أولئك الذين يملكون قدرات معينة ومقداراً معيناً من التعليم.

٥- الواجب والفضيلة

هل من الممكن أن يفعل المرء ماهو أكثر من واجبه؟ وهل توجد هناك أفعالا صالحة لانقول عنها إنها ملزمة، وإنما هى تضيف إلى الخير الأخلاقى الشئ الكثير؟ لقد أقام الرأى العام هذا التمييز وذهب الى أن واجب الإنسان يتكون من التزامات واضحة مثل آداء الواجب اليومى، والعناية بالأسرة، والرحمة بالآخرين، وهو غير الأفعال التى تتميز بأنها أفعال بارزة مثل التضحية بالذات التى توصف بأنها أفعال أكثر من الواجب، وغالباً مانطلق على هذه الأفعال إسم الفضيلة أى أنها أفعال فاضلة. وعلى هذا النحو يكون الرجل الذى يدفع ضرائبه بإنتظام للحكومة هو رجل يقوم بواجبه فقط، أما الرجل الذى يمنح الحكومة ملكيته أو جزءاً منها فإنه يعمل أكثر من واجبه، ومن ثم فإنه يتبع الفضيلة. ولقد قام اللاهوتيون بعمل تمييز مماثل وأطلقوا على الأفعال الفاضلة التى تزيد على الواجب إسم «النوافل» أو «الأعمال الزائدة عن الواجب».

يمكن أن نعنى بهذا التمييز أن هناك واجبات تفرضها الدولة بقوة القانون، ومن ثم نطلق عليها إسم الواجبات، التى تكون على عكس الفضيلة وهى تلك التى لاتقترن بالقانون ولاتفرض من قبل

الدولة مثل الكرم والعظمة. ثم إن الواجبات قد ترتبط بواجبات الإلتزام الكامل بأى معنى من معانيها الثلاثة الآنفة الذكر، أما الفضيلة فإنها تتعلق بواجبات الإلتزام الناقص. والفرد قد يودى تلك الواجبات التى يطلبها الرأى العام والتى يجب عليه أن يؤديها، وتسمى هذه الأشياء واجبة، بيد أن مايطلبه الضمير من الفرد يرتبط بالفضيلة؛ فالفرد الذى يعيش بضمير حي فى موقف معين سيجد من الواجبات مالايمكن للفرد العادى أن يجده.

غير أن النظرية الأخلاقية لايمكن أن تسمح بأى تمييز حقيقى بين الواجب والفضيلة، وترى أنه حتى أولئك الذين وصلوا إلى أقصى درجة من الإمتياز والتفوق الأخلاقى يمكن أن يقولوا « أننا قمنا بعمل ما يمليه علينا واجبنا » وذلك رغم إمتلاكهم لبصيرة أعمق، ولدافع أعظم نحو القيام بما هو أكثر من آداء الواجب بالصورة التى نجدها عند الرجل العادى.

٦- الواجب كألتزام أخلاقى

نريد أن نري علاقة الواجب بالإلتزام الأخلاقى، فإذا خرجنا الى رحلة فإن سبب هذا الخروج قد يرجع إلى أننا نود القيام بالرحلة، أو لأنها ضرورية فى تحقيق بعض الغايات التى تهمنا، أو لأن من واجبنا القيام بها. فالدافع إلى الفعل قد يكون باعثاً يقودنا إليه، أو إلى تحقيق غاية، أو إحساساً بالواجب.

وهذا هو معنى كلمة الواجب عند الشاعر وردثورث، وعند برادلى خصوصاً فى الفصل الذى عقده عن «الواجب من أجل الواجب» ويمكننا القول بأن كانط قبل كلمة الواجب بهذا المعنى على أنه الباعث الوحيد الذى يشير إلى قيمة أخلاقية للفعل.

وبهذا المعنى يكون الواجب التزاماً يواجه المعيار الأخلاقى، أياماكان، فإذا كان المعيار قانونياً سواء أكان القانون هنا هو قانون الله أو قانون الطبيعة، فإن واجبنا هو التزامنا بطاعة هذا القانون أو ذاك. وإذا كان المعيار هو الضمير، فإن على الفرد الإلتزام بأن يفعل وفق مايمليه عليه ضميره ... وهكذا.

يختلف الناس فيما بينهم إختلافاً كبيراً فيما يتعلق بما يعتبرونه واجبهم، وفى إحساسهم بالواجب ... هناك من يفعلون

الواجب بواعز من ضميرهم، وهناك أفضل من هؤلاء وهم أولئك الذين يفعلون الخير بصورة لاشعورية تكاد تكون كاملة بحيث لايشعرون بأى إلتزام أو قسر، وقد أشار إليهم وردثورت بقوله « أنهم يعملون الخير، دون أن يعرفوا أنهم يقومون به ». وهناك من يسلم مع كانط بأن هناك قيمة أخلاقية خاصة فى القيام بالفعل لأنه ببساطة من قبيل الواجب قبل أى شئ آخر. والواقع أن الإحساس بالواجب له مكانته فى الحياة الأخلاقية، لكنه ليس الدافع الوحيد للفعل الصالح. ويعمل الرجل الصالح على أن يعتاد آداء الواجب والقيام بالأفعال الصالحة بصورة آلية لاتدخل ولاقسر فيها لأحد حتى ولو لضميره الخاص.

الفصل العاشر
النظريات النسبية والذاتية والطبيعية للمعيار الأخلاقى

١ - الأخلاق المطلقة والأخلاق النسبية.

٢ - المعيار الذاتى.

٣ - المذهب الطبيعى غير الذاتى.

٤ - المغالطة الطبيعية.

٥ - خاتمة (نتائج الفصل).

١- الأخلاق المطلقة والأخلاق النسبية

يرى أنصار الأخلاق المطلقة أن علم الأخلاق يحتوى على مجموعة من الأحكام الأخلاقية التى تصدق على جميع الناس فى كل زمان ومكان، بينما يرفض أنصار الأخلاق النسبية هذا القول، ويرون أن من المحال وجود قواعد أخلاقية يمكن تطبيقها على الناس بهذه الطريقة المطلقة، فلكل جماعة قواعدها الأخلاقية، ومعاييرها الخاصة، التى تختلف مكانا وزمانا ويستند النسبيون فى هجومهم على الأخلاق المطلقة إلى مايلى:-

١- أن مايعد أخلاقيا فى مكان قد لايكون كذلك فى مكان آخر، فالهندوسى له عاداته وتقاليده الأخلاقية التى لايعدها الإنجليزي من قبيل الأخلاقية أبداً. كما أن الأفعال التى لها نفس الأسماء فى أزمان مختلفة تختلف فى صفتها الأخلاقية، ولذا قد يحكم عليها حكماً مختلفاً. ضف إلى ذلك أن الإختلاف فى الحكم الأخلاقى قد يرجع إلى إختلاف الآراء على أمور الحقيقة وعلى الأخص على النتائج الفعلية للفعل. فإذا ذكرنا أنه لاتوجد قوانين أخلاقية مطلقة وأن مايوجد هو قوانين تقريبية ناقصة، لعلمنا أنه ليس ثمة أخلاق مطلقة.

٢- ولقد شجعت وجهة النظر القائلة بأن الأحكام الأخلاقية تقوم على العواطف على الإعتقاد بالنسبية الأخلاقية، ذلك لأن العواطف متقلبة متحولة بين أفراد المجتمع فضلاً عن الفرد نفسه.

٣- هاجم الوضعيون المنطقيون فكرة الحكم الأخلاقى المطلق،وذهبوا إلى أن الحكم يجب أن يشير فقط إلى مايتم تجربته أو ممارسته بواسطة الحواس مباشرة. وهم يرون أن كلمة «ينبغى» لايمكن تحليلها لأنها لاتربطنا بدنيا الواقع.

٤- ويشير النسبيون الأخلاقيون إلى الإفتقار إلى الحكم عند أصحاب علم الأخلاق المطلق فيما يتعلق بأسس الأخلاق، ففى الفترات التى سيطر عليها الوحى المسيحى، بحيث أضحى هو الأساس المتين للأخلاق فى أوربا كانت هناك ثقة عامة فى قدرة العقل على الوصول الى المعرفة الصادقة الكلية، وإلى تأسيس الأخلاق المطلقة. أما حينما لم يعد هذا الأساس الدينى ولا أى أساس غيره مقبولاً قبولاً عاماً، فلقد أفسح الطريق تماماً أمام الأخلاق النسبية، حيث اختلف رجال الأخلاق على الأسس التى يبنى عليها علم الأخلاق إختلافاً بيناً.

إن نتائج الإعتقاد بعدم وجود معايير أخلاقية مطلقة أصبحت

واضحة لكل إنسان عاقل، وتمثلت هذه النتائج فيما يلى:-

١- إننا لانحكم على الأفعال بواسطة قانوننا الأخلاقى، بل إننا نحكم بأن قانوناً أخلاقياً يكون أفضل من قانون آخر.

٢- إذا لم يكن هناك تفوقاً لواحد من القوانين الأخلاقية على الآخر، فلن يكون هناك تقدم أو تدهور بالمعنى الأخلاقى.

٣- إذا لم يكن هناك تفوقاً لواحد من القوانين الأخلاقية على الآخر فلن يكون هناك تقدم، وبالتالى سيكون كل مجهود أخلاقى عديم المعنى.

٤- إن النتيجة المنطقية للنسبية الأخلاقية يمكن أن تكون أنه لايوجد إنسان أفضل من إنسان آخر لأن لكل إنسان وجهة نظره الأخلاقية التى تحدد سلوكه وأفعاله مهما كانت فجة.

يضيف النسبيون إلى ذلك أنه لايوجد معيار أخلاقى عام، بل هناك معايير أخلاقية محلية، وقواعد أخلاقية تسرى على جماعة محدودة من الناس.

وسبب هذا الإختلاف فى القواعد والمعايير الأخلاقية يرجع الى الإختلاف فى الظروف والعادات والتقاليد حسب الزمان والمكان.

٢- المعيار الذاتى

إن الأخلاق الذاتية صورة شائعة جداً من الاخلاق النسبية، بيد أن مصطلح «ذاتية» له معانى كثيرة، وبذلك فهو يستخدم إستخدامات مختلفة على يد رجال علم الاخلاق، كما أنه يستخدم فى بعض الاحيان لكى يشير إلى كل النظريات النسبية، غير أننا سنقصر استخدام معنى هذه الكلمة على الخاصيتين التاليتين:

١- إن الحكم بصواب فعل يعتمد فى صدقه على الحالة العقلية لشخص معين.

٢- ولأن هذه الحالة العقلية تتغير من فرد إلى آخر بل وتتغير بين لحظة وأخرى لنفس الفرد، فإن الفعل قد يكون صائباً فى وقت ما وخاطئاً فى وقت آخر، أو صائباً وخاطئاً في نفس الوقت لفردين مختلفين.

إن أبسط صور المذهب الذاتى هى تلك الصورة التى نقول فيها أن «الفعل يكون صائباً طالما أننى أحبه». والواقع أن كل النظريات الذاتية تحاول تحديد الأفكار الأخلاقية فى ضوء الحب أو الموافقة بالمعنى النفسى.

ولقد ميز أوينج Ewing فى كتابه « المذهب الذاتى والمذهب الطبيعى فى الأخلاق » بين ثلاثة آراء تتصل بالذاتية وهى:

١- وجهة النظر القائلة بأن الحكم الأخلاقى حكم يشير فقط إلى الحالة العقلية للشخص الذى يصدر هذا الحكم الأخلاقى. وهى وجهة نظر اتضحت فى قولنا السابق « إن الفعل يكون صائباً طالما أننى أحبه ».

٢- وجهة النظر القائلة بأن الأحكام الأخلاقية ليست أحكاماً على الاطلاق ، بل هى مجرد أوامر أو رغبات أو حالات تعجب، لذلك فالقول « هذا العمل صائب » ليس إلا مجرد أمر بفعل هذا العمل.

٣- وجهة النظر القائلة بأن الأحكام الأخلاقية إما أن تكون زائفة أو تكون غير قادرة على الأقل على إثبات صحتها.

أما بخصوص وجهة النظر الأولى فالواقع أن استصواب الشئ لا يعنى الميل إليه أو حبه، فقد نستصوب إعدام قاتل رغم أننا لا نحب الإعدام أو لا نميل إليه. وعندما يكون لدىّ شعور بالإستصواب نحو فعل ما، فإننى أقصد أنه صائب من الناحية الموضوعية وليس لأننى أهوى ذلك أو أريده أو أحبه.

إن هذا النوع من الذاتية يمكن دحضه مثل النظريات الأخلاقية الأخرى، لأن ما يترتب عليها لا يمكن لإنسان عاقل أن يقبلها وهى:

(أ) حينما يتحدث شخصان عن فعل معين، ويقول أحدهما أن هذا الفعل صائب، ويقول الآخر بأن نفس الفعل خاطئ، فإنهما لا يناقضان بعضهما البعض حقيقة، إنهما يقرران عباراتان مثل « أنا أحب السكر فى الشاى» و « أنا لا أحب السكر فى الشاى» وهما عباراتان صادقتان بالنسبة لكل واحد منهما ولا يحملان أى تناقض. ويتبع ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك إختلاف حقيقى فى الرأى حول صواب الفعل.

(ب) وحين نقول أن هناك شخصين يؤكدان نفس الشئ فأحدهما سيقصد أ، ب، جـ والآخر يقصد د، هـ، و. وستقبل فئة من الناس القول بأنه عند صدور حكم أخلاقى، فإن أوجه الإختلاف تظهر فى كل حالة، ومن ثم تصبح المناقشة مستحيلة من جراء ذلك.

(جـ) بيد أن الأمر يتطب بعد ذلك تدخلاً من قِبل علم النفس، فإذا أردت أن أبين أن عبارتك « هذا الفعل صائب » عبارة غير صحيحة، فإنه سيعوزنى فهم حالتك النفسية والعقلية، وأن استبطن ذاتك، وهذا يحتاج إلى جرأة كبيرة من جانبى، لأننى حينئذ سأفترض أننى أعلم ما فى داخلك أكثر مما تعرفه أنت، وهذا طريق غير مأمون الجانب.

أما وجهة النظر الثانية فهى التى يعبر عنها أصحاب المذهب

الوضعي، وترى هذه النظرية بأن كل الأحكام الصادقة تخضع للتحليل والإدراك الحسي، ونظراً لأن الأحكام الأخلاقية لا يمكن التحقق من صحتها بهذه الطريقة فهي لا تعد أحكاماً على الإطلاق.

أما وجهة النظر الثالثة والأخيرة، فهي ترى أن الأحكام إذا كانت زائفة أو لا يمكن إثبات صحتها فهي عرضة للشك دائماً، في كل من الحالتين السابقتين تستحيل معرفة المعايير الأخلاقية.

٣- المذهب الطبيعي غير الذاتي

يرى أنصار هذا المذهب الطبيعي أن الفعل يكون صائباً متى كان هذا هو اتجاه أغلب البشر أو أغلب أعضاء الجماعة أو الطبقة، لقد ذهب هيوم مثلاً إلى أن الأفعال تكون صائبة وخيرة عندما تحقق الخير لمعظم البشر ويمكن الاعتراض على هذا النمط من النظرية بما يلى:

١- هناك حالات مؤكدة يمكن للفرد من خلالها الحكم على فعل بأنه صائب، على الرغم من عدم استصواب الجماعة لهذا الفعل. ولعل هذا هو أهم ما يميز الضمير الفردى.

٢- على الرغم من وجود القول بأننى أفعل هذا «لأن كل فرد لديه نفس الشعور نحوه» قد يعترض الناس بالقول بأن الأقلية لا الأغلبية تكون فى الجانب الصائب أحياناً، فهناك فى تاريخ الأخلاق أمثلة كثيرة تؤكد على أن كثيراً من القوانين أو العادات الأخلاقية تبدأ برأى قليل من المتحمسين مثل أول من نادى بخطأ العبودية وغيرها.

إن معظم النظريات الطبيعية تذهب إلى أن الأفكار الأخلاقية يمكن أن تفسر فى ضوء مصطلحات علم النفس، وهذه تسمى

بالمذهب الطبيعى النفسى، وهذا المذهب يتضمن نظريات الاتجاه الفردى، ونظريات الإتجاه الجماعى، ونظريات مثل نظرية اللذة التى تبحث عن تحقيق السعادة، وهناك مذاهب لاهوتية طبيعية وهى تلك التى ترى الصواب والخير فيما حدده الله على أنه كذلك. لكن لما كان اللاهوت ليس علماً طبيعياً يخضع للتجربة والملاحظة فنحن نميل إلى تسمية هذه المذاهب باسم المذاهب القانونية التى تبحث فى القانون الإلهى، وهناك أيضاً المذاهب الطبيعية التطورية.

٤- المغالطة الطبيعية

فسر «مور» الزيف الموجود فى كل نظرية طبيعية بأن الخير أو الخيرية لا يمكن تعريفها ومن ثم فكل النظريات الطبيعية تحاول تحديد الخير، وفى قيامها بذلك ترتكب ما يسمى بالمغالطة الطبيعية. لقد قرر «مور» بأن كل ما نستطيع القيام به فى الميدان الأخلاقى هو أن نحدد تصوراً أخلاقياً فى ضوء تصور أخلاقى آخر، فنحن نستطيع أن نعرف «الصواب» أو «الإلزام» فى ضوء فكرة «الخير» بأن نقول مثلاً أن «الفعل الصائب هو ذلك الذى يقودنا إلي نتائج خيرة، لكننا لا نستطيع أن نعرف الخير نفسه.

ويمكن أن نظهر جدارة فكرة «الدكتور مور» وذلك إذا نظرنا فى أى تعريف طبيعى للخير، ولو يكن التعريف القائل بأن الخير هو نتاج اللذة. إن المسألة هنا ليست هى البحث عن صدق أو كذب هذه القضية .. إنها تنصب فقط على ما إذا كانت تعطينا تعريفاً كافياً للخير أم لا؛ إذ أن هناك كثيراً من القضايا الصادقة لكنها لا تدعى أنها تقدم تعريفاً. نعم إن مور يرى أن الخير هو نتاج اللذة، لكن ذلك لا يعنى عنده أن الخير متطابق تماماً مع اللذة، فقد يشتمل على ما هو أكثر من ذلك. ونفس الأمر ينطبق على أى تعريف آخر

للخير «مثل قولنا بأن الخير يبحث فيما وراء الطبيعة أو أنه هو الإرادة الخيرة، أو أنه ما يأمر به الله» فهذه الأقوال كلها ليست تعريفات للخير.

بيد أن المعارضين لمور يذكرون أن الأمر لو كان كذلك، أى إذا لم نتمكن من تعريف «الخير» وهو الفكرة الجوهرية في علم الأخلاق، فعندئذ تصبح دراسة الأخلاق دراسة مستحيلة. غير أن مور يمكنه الرد على ذلك بقوله أن الخير لما كان أبسط وحدة فلا تعريف له، لكننا نستطيع مع ذلك تقديم العديد من القضايا التى تدور حول مفهوم الخير هذا.

٥- خاتمة (نتائج الفصل)

يمكن تلخيص ما عرضناه فيما يلى:

١- لكى تحتوى أحكامنا الأخلاقية على صدق حقيقى، فيبدو من الضرورى أن نفترض وجود معايير أخلاقية مطلقة، أياً ما كان من خضوع تطبيقات هذه المعايير إلى التغير تحت وطأة الظروف المختلفة.

٢- ليس ثمة نظرية أخلاقية ذاتية تتسم بالصدق، فمثل هذه النظريات ينتج عنها ما لا يمكن تعقله.

٣- فى حالة النظريات الطبيعية اللاذاتية في مجال علم الأخلاق يبدو أن العديد منها يقدم قضايا كلية عن الأمور الأخلاقية بحيث تدخل فى إطار ما نسميه علم الأخلاق، غير أننا لن ننظر الآن فيما قاله «مور» من أن «الخير» لا يمكن تعريفه. وسوف نترك هذا الأمر إلى حين آخر.



الفصل الحادي عشر
المعيار الحدسى

١ - طبيعية وموضوعات الحدس.

٢ - مدرسة الحس الأخلاقى.

٣ - نظرية بتلر.

٤ - الحدوس الفردية.

٥ - الحدوس العامة.

٦ - الحدوس الكلية.

٧ - خاتمة (نتائج الفصل).



١ - طبيعة وموضوعات الحدس

الحدس فهم مباشر لموضوع بدون توسط أى عملية استدلالية، ومن ثم فالحدس الأخلاقى طبقاً لهذا هو الفهم المباشر لموضوع أخلاقى بدون التفكير فيه على الإطلاق ، وهناك ثلاثة موضوعات ممكنة للحدوس الأخلاقية:

١- الأفعال الفردية التى يحدسها كل فرد مباشرة والتى يمكن تسميتها باسم «الحدسية الفردية» وذلك مثل حدس الفرد لصواب أو خطأ هذا الفعل أو ذاك.

٢- أنواع أو طوائف الأفعال التى يمكن اعتبارها مباشرة ودون تفكير علي أنها صائبة أو خاطئة مثل قولنا «أن الصدق صائب دائماً» وهذه ما أسماها سيد جويك «بالحدسية الدجماطيقية» ولكن من الأحسن تسميتها باسم «الحدسية العامة».

٣- وهناك ما نسميه «بالحدسية العالمية» وهى تتناول موضوعات تتعلق بالإنسانية كلها مثل قولنا «عامل الناس على أنهم غايات فى أنفسهم وليسوا مجرد وسائل» وهى موضوعات تتناول مبادئ أخلاقية عالمية.

ونستطيع أن نقول دون الوقوع فى التناقض بأن الإنسان يستطيع أن يحدس هذه الموضوعات الثلاثة كلها، لكن هناك بعض الاعتراضات التى يمكن أن توجه إليها وهى:

١- توجد بعض الأفعال، وبعض أنواعها أو طوائفها، وبعض المبادئ العالمية مما يمكن حدسها مباشرة ومعرفة ما إذا كانت صائبة أو خاطئة بدون استخدام الفكر أو العقل. لكن هذا لا يكون فى جميع الاحوال، فنحن نواجه بعض الافعال أو طوائف الافعال مما يمكن الشك فى صحته وحتى فى مجال المبادئ الأخلاقية فإن هناك من يرون فى المبدأ القائل بأن «الفضيلة مقرونة بالسعادة» عدم بداهته واحتياجنا فى فهمه إلى النقاش والتفكير العقلى.

٢- ويمكن القول بأن حدس هذه الموضوعات الثلاثة يمكن أن يكون صحيحاً فى الظروف العادية، لكنه لا يكون كذلك فى الظروف غير العادية، فقول الصدق أمر صحيح فى الظروف العادية لكنه قد لا يكون كذلك فى ظروف غير عادية (حالة الأسر أو المرض مثلاً).

٣- يختلف الناس فيما يقصدونه بالحدس فرجال الدين والمتصوفة يعنون بكلمة «الحدس» شئ ما معصوم من الخطأ،

ولكن مثل هذا الاستخدام قد لا تقبله أى دائرة أخرى فكرية أو علمية.

٤- يزودنا الضمير بحدوس عديدة ومختلفة لتكوين نسقنا الأخلاقى، وهاهنا هل يجب علينا إطاعة حدسنا الجزئى، أو الحدس العام أو استنباطاتنا التى نقيمها من تلك الحدوس؟ الواقع أن هذا ليس موضوع اتفاق بين الواحد والآخر.

٥- إن الحدوس قد يناقض بعضها بعضاً، فالعدالة قد تشير إلى فعل معين وإلى ما يناقضه فى نفس الوقت.

٦- يخفق المذهب الحدسي كنظرية أخلاقية لأنه في كل حالة يحتمل إعطاء سبب لما يمليه الحدس وهذا لا يتم إلا بواسطة العقل والفكر.

ولقد اتخذ المذهب الحدسى أخيراً صورة من الصورتين التاليتين:

١- المذهب الحدسى الذى يرى أن الحدوس لا يمكن أن تخضع للتحليل، وهذا هو المعنى الدقيق للمذهب الحدسى.

٢- المذهب الحدسى الذى يرى أنه بالرغم من صحة وصدق حدوسنا فإن تلك الحدوس يمكن أن تحلل وتفسر ويتم مناقشتها عقلياً.

٢- مدرسة الحس الأخلاقى

ذهب شافتسبرى (١٦٧١-١٧١٣) إلى أن الخير فى الإنسان يتطلب الوجود والموازنة فى العقل بين كل من : التعاطف الطبيعى تجاه الآخرين مثل الحب والتعاطف الوجدانى، والتعاطف الذاتى الموجه تجاه رفاهية الفرد كحب الحياة والطموح. ومن الممكن بالنسبة للإنسان أن يحكم بواسطة العقل التوازن بين النوعين السابقين من التعاطف، لكنهما يثيران نوعاً جديداً من التعاطف درج الإنسان على تسميته بالحس الأخلاقى، والذى هو شعور طبيعى يقودنا نحو الموافقة على بعض الأشياء وعدم الموافقة على بعضها الآخر، بحيث يؤدى فى النهاية دور الباعث الموجه نحو السلوك الخير، ويرى شافتسبرى أن الحس الأخلاقى لا يمكن أن يفسد بواسطة التأمل الفلسفى أو التفكير الحر، لكن قد يفسد تحت تأثير العقائد الدينية المزيفة أو العادات السلوكية الشريرة.ويكشف شافتسبرى عن طبيعة الحس الأخلاقي فيقول عنه أنه المرشد الصادق لنا فى حياتنا الأخلاقية.

أما هاتشسون (١٦٩٤- ١٧٤٧) فلقد ميز فى الفعل بين الخير المادى والخير الصورى، فالخير المادى أو الموضوعى للفعل يتم

تحديده بأنه ذلك الذى يسبب أكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من الناس، وهذا يتفق مع المبدأ النفعى. أما الخير الصورى للفعل فهو ما يمكن تحديده بأنه ذلك الذى ينبع من عاطفة خيرة فى تناسب عادل تكون الحاسة الأخلاقية فيها هى الموجهة والباعثة إليه ويؤدى الحس الأخلاقى عند هاتشسون إلى أفعال خيرة بصفة خاصة، بيد أن المعيار الأخلاقى الأخير عنده ليس الحدس بالحس الأخلاقي بقدر ما هو النتاج الواقعى للفعل فى المجتمع.

ويمكن أن ننظر إلى وجهة النظر الخاصة بالحس الأخلاقى حين نعقد مقارنة بين القدرة الأخلاقية للحكم على الافعال الصالحة والافعال الطالحة، وبين القدرة الجمالية للحكم بين الموضوعات الجميلة والقبيحة، فمن الناحية النفسية يبدو أنهما يتفقان في كونهما مشاعر أو عواطف، ومع ذلك فهما معاً يكونان أحكام.

ومن ثم فلقد ذهب البعض إلى أنه لا تمايز بينهما فهما متحدان، والدليل على ذلك أن الإغريق استخدموا نفس المصطلح للدلالة على الجمال والخير، وذهب بعض الرواقيين إلى أن « الجميل هو الخير وحده » كما ذهب بعض الكتاب المحدثين إلى أن هناك على الأقل بعض التشابه بين الخير والجمال. ونحن نشعر بالطبع ببعض الإعجاب من الأفعال النبيلة كما نشعر بنفس الإعجاب من بعض الأعمال الفنية الجميلة.

والواقع أن الحكم الجمالى هو نوع معقد من الأحكام، فالإنسان الذى يرى أن موضوعاً ما يتسم بالجمال يكون غير مخلص مع نفسه إذا تخلى عن حكمه الواضح بذاته لإنسان آخر ماهر أو خبير يحكم بأن نفس الموضوع قبيح.

والذوق الجمالى يمكن تعلمه والتدرب عليه تحت تأثير الأساتذة والأصدقاء الذين لهم خبرة جمالية، وممارسة الفنون التى تخلق ما هو جميل، والدراسة النظرية للجمال. وكل ذلك يعيننا فى دراسة العلم المعيارى للجمال كما تعيننا دراستنا للمعايير الأخلاقية المختلفة على دراسة العلم المعيارى للأخلاق.

لكن هل يصل التشابه بين الجمال وبين الأخلاق إلى مستوى الهوية؟ الواقع أنه يحتمل أن تكون معايير الأخلاق أكثر موضوعية من المعايير الجمالية. وإن كان يمكن النظر إلى المعايير الجمالية الموضوعية فى مجال الفنون على أنها ذات قيمة أخلاقية.

ويرى «برود» أن صواب الفعل هو ذلك الذى «يلائم» ظروف الموقف الكلى الذى يحدث فيه، وذلك طبقاً لما يتم الإحساس به أخلاقياً.

٣- نظرية بتلر

فضل الأسقف «بتلر» استخدام مصطلح «الضمير» لملكه الحدس عن استخدام مصطلح «الحس الأخلاقى» وهذا التغيير له مغزاه، ذلك لأنه رأى أن معرفة الصواب والخطأ هو أمر عقلى أكثر منه أمر شعورى. ولقد ذهب بتلر إلى أنه من المعقول أن نطيع أوامر الضمير، وأن ذلك التعقل الجميل لنظرية بتلر هو الذى جعله واحداً من أعظم رجال الأخلاق الإنجليز قبولاً.

ورأى بتلر أن العقل البشرى مركب أو «كل عضوى» من عدة عناصر متآلفة. ويمكن أن نأخذ النظام السياسى الإنجليزى مثالاً لهذا الكل العضوى المركب والمتآلف فى نفس الوقت: فهناك الملك ثم مجلس اللوردات ومجلس العموم. لكل من هؤلاء وظائفه الخاصة من جهة وعلاقاته المتآزرة والمتعاونة من جهة أخرى. وبالمثل فهناك عناصر مختلفة فى العقل البشرى رغم وجود علاقات طبيعية وتعاون وثيق بين العناصر الأساسية والعناصر الثانوية. وبسبب أن بتلر ذهب إلى أن تلك العلاقات طبيعية فيجب أن نعتبره كواحد من أولئك الذين سلموا بأن القانون الأخلاقى قانون طبيعى وليس أمراً ينتسب إلى العادات أو التقاليد أو الاتفاقات.

وهناك عدد من الدوافع أو البواعث التى تكون داخل العقل والتى تتأدى بنا إلي موضوعات مختلفة. فباعث الجوع يدفعنا إلى تناول الطعام، وباعث الخوف يدفعنا إلى الهرب، وباعث الشفقة يدفعنا إلى مساعدة الآخرين فى أطراحهم. ولقد ذهب بتلر إلى أنه على الرغم من مصاحبة إشباع كل باعث من هذه بلذة فإن أى واحد منها لا يستهدف تلك اللذة مباشرة. إن هذه البواعث تستهدف الطعام والهرب ومساعدة الآخرين قبل أن تستهدف تحقيق اللذة. وهذا يعنى رفض بتلر لمذهب اللذة السيكولوچى وذلك حين برهن علي أن ما تستهدفه بواعثنا هى أشياء أخرى غير اللذة.

ويري بتلر أنه توجد داخل العقل البشرى مجموعة دوافع معينة ترتكز على مبدأين عقليين هما مبدأ حب الذات الذى يحقق به الفرد سعادته ومبدأ فعل الخير بالنسبة للآخرين والمبدآن ميلان طبيعيان فى الإنسان.

والضمير عنصر يفوق طبيعياً مبدأ حب الذات ومبدأ فعل الخير، وقراراته نهائية ومباشرة وحدسية وهذا هو ما يجعلنا نضع بتلر ضمن القائلين بالحدس وذلك على الرغم من أن بتلر اعتبر الضمير حدسى من جهة وعقلى من جهة أخرى.

٤- الحدوس الفردية

حينما يرى فرد ما رؤية مباشرة أن هذا الفعل الجزئى صائب بالنسبة إليه فى اللحظة الحاضرة. وأنه لا توجد فرصة لتأمل الموضوع مرة أخرى، فإن الكتّاب الأخلاقيون يتفقون على أن هذا الفرد يتصرف من خلال حدسه. وهناك اعتباران يؤيدان هذا الرأى:

١- فى كل دائرة من دوائر الفعل تتكون عادات تمنح الفرد قوة الرؤية المباشرة أو الحدسية للفعل الصائب ومن ثم تنفيذه.

٢- قد يكون الموقف الأخلاقى موقفاً فريداً، وحينئذ يثير ضمائرنا ويدفعه نحو إتخاذ قرار أخلاقى يتناسب مع هذا الموقف الجديد، وهذا القرار قد يكون حدسياً أكثر منه فكرياً، إذ غالباً ما لا يكون هناك وقت للتفكير.

نعم قد يقودنا الحدس المباشر إلى الخطأ في حالات كثيرة، إذا قد لا يكون لصاحب الحدس خبرة عميقة بالحياة « أو بممارسة الخير الذى يهذب الضمير » ولذلك قد يكون حدسه غير ناضج مثل حدس الطفل الصغير. لكن ذلك لا يمنعنا من استخدام هذا الحدس فى

حالات آخرى، نهذب فيها ضميرنا ، ونمارس فيها خيرنا الأعظم، وننمى من قدراتنا الإدراكية المباشرة.

وللحدس الخاص فائدته الكبيرة فى الحياة الأخلاقية، وقد يمثل التوجيه أو الإرشاد الأوحد لشخص ما فى موقف يتطلب إتخاذ إجراء فورى، وهو الذى يواجه المواقف الفريدة وذلك رغم أنه قد يقودنا إلى الخطأ.

٥- الحدوس العامة

يعتقد كثير من الناس أننا نعرف بالحدس أن أنواعاً معينة من الفعل تكون صائبة وأن أنواعاً معينة أخرى تكون خاطئة، فمساعدة الفقير هو دائماً فعل خير أو صائب وقول الكذب هو فعل طالح أو خاطئ. بيد أن حدوسنا «تمدنا بقواعد أخلاقية عامة تصدق بلا استثناء فى كل الظروف» ولقد أشار «دافيد روس» إلى «التزامات الوهلة الأولى» التى تمدنا بقواعد تميل إلى تصنيف كل فعل تحت قائمة الصواب أو الخطأ.

إلا أن سيدجويك أشار إلى أن مثل تلك القواعد الحدسية لا تكون صادقة في كل الحالات .. فهناك قواعد يمكن الشك فيها، وهناك قواعد أخرى لا تكون صادقة بالمرة. فالقتل خطأ، لكنّ القتل دفاعاً عن النفس ليس كذلك. بل أن سيدجويك يذهب إلى إنكار أن تكون الحدوس العامة حدوساً على الإطلاق، بل هى من وجهة نظره مجرد تعميمات اشتققناها من خبرتنا بأنماط السلوك التى تتأدى بنا إلى سعادتنا العامة فى المجتمع. وحينما يظهر الحدس الوضوح الذاتى واليقين لا يكون ثمة شك فى ذلك لكن عند غياب هذا الوضوح الذاتى وذاك اليقين يظهر الشك أو حتى الزيف فى

قواعدنا الأخلاقية.

ويبدو أن سيدجويك كان على صواب حينما ذهب إلى أن القواعد العامة للأخلاق ليست حدوساً مباشرة بل مجرد تعميمات، سواء نبعت تلك التعميمات من تعميمات جزئية لأنماط سلوك مفيدة، أو من حدوس خاصة، فإذا أدرك الفرد بحدسه أن قول الصدق أمر صائب فإنه يمكن أن يعمم من إدراكه الحدسى المباشر هذا قاعدة أخلاقية عامة تقول بأن الصدق هو دائماً صائب.

وهناك اعتراضان على وجهة النظر القائلة بأن الحدس هو المعيار الأخلاقى الأوحد الذى يحكم على الفعل بأنه صائب أو خاطئ وهما:

١- إن هذا القول يتجاهل ما نسميه بروح الفعل، فقول «الصدق عن حب» أفضل من قول الصدق عن حقد أو عداء.

٢- لا تأخذ وجهة النظر هذه كبير اعتبار للظروف التى يتم فيها الفعل. فالكذب فى الإدلاء بالشهادة أمام المحكمة أكثر خطورة من الكذب فى وصف مغنم إمرء فى الصيد.

٦- الحدوس الكلية

إن الرأي القائل بأن المبادئ الأخلاقية التى نصل إليها بواسطة الحدس ليست نظرية أخلاقية بل نظرية فلسفية تستهدف الوصول إلى الحقائق الكلية هو ما نقصده هنا بالحدوس الكلية. فإن ما نعرفه بواسطة تلك الحدوس ليس صواب أو خطأ الأفعال الخاصة أو طائفة معينة من تلك الأفعال، لكن ما نعرفه هو بعض القواعد أو المبادئ التى تساعدنا بطريق مباشر أو غير مباشر على اكتشاف ما إذا كان الفعل صائباً أو خاطئاً.

يمكن القول بوجود نظريتين فى المعرفة: النظرية الاستقرائية التى نبدأ فيها بملاحظة الوقائع الجزئية وإقامة تعميمات إبتداء منها على هيئة قضايا كلية، والنظرية الاستنباطية التى نبدأ فيها بمجموعة من المبادئ الكلية المجردة التى نعرفها حدسياً ثم نستنبط منها قضايا جزئية. فإذا عدنا الآن للنظرية الاستقرائية لقلنا أننا نلاحظ دائماً وباستمرار أن الناس يموتون، فنعمم هذه الملاحظة ونصل إلى القضية الكلية «كل إنسان فان» وبنفس الطريقة نصل إلى القضايا الوصفية مثل «أن كل الأجسام الأثقل من الهواء تتجه إلى السقوط تجاه الأرض». بيد أن الملاحظة وحدها لا تستطيع أن

توصلنا إلى القضايا الأخلاقية مثل «يجب أن تكون الفضيلة مؤدية إلي السعادة» أو «ينبغى أن تؤدى الفضيلة إلى السعادة» فهذه قضايا معيارية لا وصفية لا يستطيع المنهج الاستقرائي الوصول إليها. ومن ثم حينما نقول أن الأخلاق علم معيارى يمدنا بالقواعد الكلية كما ينبغى أن تكون فإننا ينبغى أن نرفض النظرية الاستقرائية التجريبية.

أما النظرية الاستنباطية فهى ترى فى صورتها العامة أن كل معارفنا تعتمد على مبادئ مجردة تعرف بالحدس وأعظم مبدأ من هذه هو مبدأ عدم التناقض(١) وهنا يمكن أن نقول بأن الأخلاق علم معيارى لأنه يعتمد على معرفة حدسية لبعض الحقائق. وحتى نظرية اللذة التى يبدو أنها تعارض ما هو حدسى تبدأ بحدس أن القضية القائلة بأن السعادة تعقب اللذة هى قضية صادقة. ويبدو أنه لا يوجد أمامنا طريق آخر فى إكتشاف المبدأ الرئيسى لمذهب اللذة أو لأى مذهب أخلاقى آخر غير الحدس. وعلى ذلك فإن مبادئ المنطق والرياضيات تعرف عن طريق الخبرة بقضاياهما الجزئية وبعدم تناقض هذه القضايا المشتقة أو المستنبطة وهذا ينطبق

---

(١) لمعرفة أكبر بالمنهج الاستقرائي التجريبى والمنهج الاستنباطى يرجع إلى القارئ إلى كتاب المترجم: المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الرياضية، دار الجامعات المصرية ١٩٧٥

على الأخلاق: فمبادئ الأخلاق تعرف معرفة حدسية مباشرة ويثبت صحتها بواسطة الخبرة الأخلاقية، وبعدم تناقضها مع ما سبق إثبات صحته فى ميدان علم الأخلاق.

٧- خاتمة (نتائج الفصل)

يستهدف الحدس الرؤية المباشرة للمبادئ الأخلاقية وقد يعجب الحدس بالاستدلال أو لا يعجب به.

(١) فهو لا يعجب بالاستدلال العقلى في حالة الأفعال الفردية التى يتخذ فيها الفرد قراراً أخلاقياً ملائماً وفورياً دون الرجوع إلي تحليل الموقف بالعقل أو بالفكر.

(٢) وفى حالة أنواع أو أنماط الأفعال يبدو أننا نعرف حدسياً ما إذا كان هذا النوع أو ذاك متوافقاً أو غير متوافق مع «قوانين الطبيعة».

(٣) كذلك نحن نعرف بالحدس بعض الأفكار الكلية الأخلاقية التى يعبر عنها باسم القضايا المعيارية والتى تبدأ بـ« يجب » أو «ينبغى» وهى بهذا لا تخضع للنظرية الاستقرائية كما بينا ذلك، بيد أننا نستخدم العقل بعد ذلك فى استنباط ما هو جزئى من تلك المبادئ الكلية العامة.

الفصل الثاني عشر
المعيار القانونى

١- معنى القانون.

٢- القانون الأخلاقى كقانون سياسى.

٣- القانون الأخلاقى كقانون للطبيعة.

٤- القانون الأخلاقى كقانون للعقل.

٥- نظرية كانط.

٦- خاتمة (نتائج الفصل).

١- معنى القانون

هناك نوعان مألوفان من القانون: قانون الدولة وقانون الطبيعة. يطلق الأول على القوانين السياسية التى هى أنظمة أو اوامر تضعها الحكومة القائمة لكل رعاياها أو لكل طبقة على حدة، ومن يقوم بعصيانها يعرض نفسه للعقاب وإلا ما أصبح لها رهبة. وتختلف القوانين السياسية باختلاف الدول زماناً ومكاناً، فقد تجلب الظروف الجديدة قوانين جديدة، فنجد فى الحرب قوانين تتعامل مع ظروف التعبئة الوطنية والعسكرية وتلائمها.

وبعض القوانين السياسية وليس كلها يتعامل مع أمور تتعلق بالأخلاق، فالقتل مثلاً تحرمه القوانين السياسية لمعظم الدول كما تحرمه السنن الأخلاقية، كما أن القوانين الأخلاقية هي ببساطة عبارات كلية تقرر علاقات تنشأ بين الأحداث والإنسان في العالم الحقيقي.

وتختلف القوانين العلمية عن القوانين السياسية في أنها حقائق وليست أوامر؛ ففى الوقت الذي يمكن فيه عصيان القانون السياسي لا يمكن أن نعصي القانون العلمي متي ثبتت صحته.

أما في إطار التطبيق فكما أن القوانين السياسية يمكن أن تتعامل بطريقة كلية وعامة (مع تحريم القتل مثلاً) من ناحية، وتتعامل بطريقة جزئية ومحددة (كقوانين الضرائب التي تطبق علي مجموعة محددة من الناس يحصلون علي دخل معين) من ناحية أخري كذلك فإن القوانين العلمية قد تكون عامة أو مطلقة من جهة كقانون الجاذبية (وهو الذي نميل إلى تسميته بقانون الطبيعة نظراً لعموميته تلك) وقد تكون خاصة ونسبية من جهة أخري (فقانون مالتس وإن كان يمكن تطبيقه علي الهند والصين في الوقت الحالى إلا أنه لا يمكن تطبيقه علي غرب أوربا أو شمال الولايات المتحدة) ومن هنا فنحن نستطيع أن نميز في القوانين العلمية بين القوانين العامة أو قوانين الطبيعة التي تستمر وتدوم بدون شرط أو قيد وبين القوانين العلمية المشروطة أو القوانين (العلمية الشرطية) التي لا تطبق إلا تحت ظروف معينة.

ولقد استخدم الفيلسوف الألمانى كانط إسم «القانون الشرطى الافتراضى» لنوع أخر من القوانين يقترب في طبيعته من القانون الآمر أو السياسي أكثر من كونه تقريراً للواقع؛ فالبناء الذي يراد له أن يستمر دائماً، عليه أن يطيع بعض القواعد التي تفرضها عليه طبيعة المواد المستخدمة من جهة والهدف من البناء من ناحية أخري (بناء الكاتدرائية لعدة قرون يختلف عن الهدف

من إقامة ملجأ مؤقت) نعم يمكن عدم إطاعة أو عصيان تلك القوانين تماماً كما يحدث بالنسبة إلى القوانين السياسية، بيد أن مثل هذا العصيان لن يجعل القائم بالبناء يحقق هدفه أو يقيم البناء بالصورة المرجوة.

ويقدم لنا علم الإقتصاد ثلاثة أنواع من القوانين، فهناك القوانين العلمية التي تطبق في ظروف معينة وجزئية (كقانون العرض والطلب وغيرها)

وهناك القوانين السياسية كاللوائح التي تضعها الحكومة لمراقبة الأسعار والإنجازات، وهناك أخيراً القوانين الشرطية الإفتراضية وهي تزودنا بالقواعد الخاصة بما يجب على الإنسان أن يفعله إذا زادت ثروته الوطنية.

ولقد قرر بعض المفكرين أن القوانين الشرطية الإفتراضية قوانين معيارية وحدد البعض الآخر القانون المعياري بأنه ذلك القانون الذي يحدد القواعد التي يسلم بها الناس جميعاً وليس فئة دون أخرى. ومن ثم تصبح تلك القوانين الشرطية المسيطرة أهدافاً للقوانين الشرطية التابعة التي لن تكون أكثر من وسائل في تلك الحالة.

ولقد ميز كانط بين ثلاثة أنواع من القوانين المعيارية التي

أسماها بالأوامر أو الفرضيات وهي :

١ - القوانين التي تتعلق بمجموعة من الأفراد أو الأشياء.

٢ - القوانين الكلية التأكيدية، وهي تلك التي تؤكد بواسطتها أن أهدافا معينة تكون محل طلب من كل إنسان بمعني أن تكون تلك الأهداف صالحة للتطبيق علي كل الأفراد.

٣ - القوانين الأخلاقية التي يسميها كانط بالقوانين الافتراضية المقولية، وهي لا تستهدف التطبيق علي كل أو بعض الناس، ولا ينتظر أن يجنى من ورائها نتائج معينة. إنها قوانين تبحث في الخير في ذاته بغض النظر عن نتائجه.

٢ - القانون الأخلاقي كقانون سياسي

كثيراً ما يدور في أذهان بعض المفكرين الذين لا ينتمون إلي وجهة نظر فلسفية واحدة فكرة أن القوانين الأخلاقية ما هي إلا تلك الأوامر التي أصدرها الله للناس عن طريق الوحي . . . فالمؤمنون بالله كما يقول الفيلسوف الإنجليزي بالي Paley يؤمن به كسلطة أخلاقية تمارس نوعاً من التنظيم الأخلاقي للبشرية، بيد أنه يظل علي قناعة - رغم ذلك- بأن تلك القوانين لا تزال قانونية حتي ولو لم يأمر الله بها.

وفي حالة ما تكون القبيلة مسيطرة أو مستبدة بكل الأمور الخاصة بأفرادها في مستوي العادة فمن اليسير أن نوحد القانون الأخلاقي وقانون القبيلة الذي يتمثل في أمر رئيس القبيلة أو الأكبر سناً أو الحكومة الدستورية في المراحل الأكبر تقدماً.

وهناك صعوبات معينة تكمن في تصوير المعيار القانوني حينما نحدده بالقوانين السياسية وهي :

١ - بينما تعالج القوانين السياسية الأمور الأخلاقية بطريقة سلبية « مثل تحريم القتل أو السرقة » فهي لا تكون قادرة في العادة علي أن تعالج الواجبات الأخلاقية الإيجابية مثل واجبات

الإحسان التي تعتمد كثيراً علي موضع الفرد وظروفه.

٢ - وبينما تستطيع القوانين السياسية أن تحرم أو تأمر في مجال الأفعال الخارجية، فإنها لا تفعل إلا القليل في مجال الروح الباطنية وهي هامة جداً خصوصاً فى مستوي الضمير.

٣ - والقانون السياسي لا يستطيع أن يحيط بالأفعال الفريدة في صفتها الأخلاقية مثل بطولة الرجل الشجاع، أو تضحيه القديس من أجل قيمة عظمي.

٣ - القانون الاخلاقي كقانون للطبيعة

حينما نتحدث عن «طبيعة» شخص أو شيئ فنحن نقصد واحداً من هذه المعاني الثلاثة :

١ - فقد نقصد بها الطبيعة البدائية أو الأصلية في جذورها التاريخية العريقة، وهذا هو المعني الذي قصده روسو حين نادي بصيحته القائلة «العودة إلي الطبيعة» وحين نادي غيره من المفكرين بالرجوع إلى شكل أبسط من الحياة عاشها أجدادنا وآباؤنا الأولون وهناك دعوي تقول بأن حالة الطبيعة الأولي كانت تتفوق من الناحية الاخلاقية علي حالتنا التي نعيشها الآن.

٢ - وقد نقصد بلفظ «الطبيعة» ما يكون عليه الشئ فعلاً في الوقت الحالي فعندما نقول بأن من «طبيعة» الكلب النباح، فنحن لا نفعل هنا سوي التأكيد علي صفة عامة كلية تخص كل الكلاب بصورة عادية أو طبيعية وهي صفة «النباح».

٣ - وقد نقصد أخيراً بهذا اللفظ طبيعة الشيئ المثالية فحين نصف حيواناً نصفه في صفاته العامة أو المثالية التي لا تنطبق علي فرد معين وإنما تنطبق علي النوع أو حتي الجنس كله.

وكان السوفسطائيون يرون أن الأخلاق ليست أكثر من مجرد عادات يتفق الناس ويصطلحون علي ممارستها في حياتهم اليومية، ورأي الابيقوريون أن العدالة ليست أكثر من مجرد اسم وضعه الناس لتحقيق الأمن اللازم لتوفير سعادتهم، أما مدرسة سقراط فلقد اعتبرت الأخلاق علي أنها أخلاق طبيعية بالمعني الثالث لكلمة «طبيعة» كما قرر الرواقيون بأن الحياة الخيرة هي «الحياة وفق الطبيعة» التي يسيرها قانون كلي عقلي واحد». ولقد فسر شيشرون الرأي الرواقي بقوله «إن القانون الحق هو العقل السليم الموافق للطبيعة، وهذا القانون في صورته الكلية ثابت ودائم، يدعو إلي فعل الواجب، وينهى عن الفعل الخاطئ» . أما المفكرون المسيحيون فلقد رأوا في الخير أمراً سامياً خارقاً للطبيعة وليس قانوناً طبيعياً؛ فالمفكر الميسحي «توما الإكويني» (١٢٢٥ - ١٢٧٤) كان يعلِّم بأن الله ينظم القانون الطبيعي المختص بتنظيم الحياة الإجتماعية الواقعية المحددة زماناً ومكاناً وبالجملة فالقانون له صفته الإلهية وكل القوانين الوضعية مشتقة من القانون الإلهي.

ولقد رأي أصحاب المذهب الأفلاطوني في كمبردج في القرنين السابع والثامن عشر أن قوانين الأخلاق ليست إلا أجزاء من البناء الجوهري للحقيقة، بيد أن أكثر العبارات وضوحاً وإيحائية عن

«قانون الطبيعة» نجدها عند المفكر الإنجليزي صمويل كلارك S. clarke (١٦٧٠ - ١٧٢٩) فلقد اعتبر كلارك أن العالم مكون من علاقات أخلاقية تشبه العلاقات العلمية التي تربط بين وقائع العالم الفيزيقي، ويري أن تلك العلاقات الأخلاقية تقوم علي مبادئ أربعة هي تقوي الله، والإنصاف، والعدالة بين الناس، والاعتدال فيما يختص بالذات. وعموماً فكل ما نتفق عليه بأنه طبيعي يكون صالحاً، وكل ما نحكم عليه بأنه غير طبيعي لا يكون كذلك، علماً بأن كل إنسان سيتفق مع كل أنسان آخر علي تحديد ما هو صالح أو طالح وما هو طبيعي أو غير طبيعي تماماً كما يتفق الناس علي إشراقة الشمس أو بياض الثلج، ومن هنا نصل إلى أن المعيار الأخلاقي في حالة اعتباره قانوناً للطبيعة يتسم بأنه موضوعي . ومن ثم ندرك كيف إن البعض يعترف بأن الحضارات المختلفة في العصور المختلفة تختلف أخلاقياتها إختلافاً طفيفاً وليس إختلافاً كلياً، ولعل هذا هو ما عبر عنه C.S Lewis بقوله أننا لا نستطيع أن نفكر في دولة يعجب أفرادها بالهروب من أرض المعركة وبمضايقة الفرد للآخرين الذين يحبونه بلا مبرر، ويقرون أن ٢ + ٢ = ٥ فنحن نفكر في الدول أيا كان موقعها وعصرها بشكل مشابه تقريباً رغم وجود اختلافات طفيفة فيما بينها.

لقد أثبتت الطبيعة الموضوعية للأخلاق وبطريقة علمية إلى حد

ما أننا نستطيع أن نقارن بين الأنماط الأخلاقية المختلفة من حيث الأفضل أو الأحسن والأسوأ. فإذا لم تكن هناك مجموعة من الأفكار الأخلاقية أحسن أو أصدق من غيرها فلن يكون هناك معني - كما يذكر لويس- لتفضيل الأخلاق المتحضرة علي الأخلاق الوحشية ، أو الأخلاق المسيحية علي الأخلاق النازية.

بيد أن القانون الأخلاقي لا يعد قانوناً للطبيعة بنفس المعني الذي يكون فيه قانون الجاذبية قانوناً لها. فالقانون الأخلاقي لا يذكر ما تكون عليه الأشياء .. أنه يتحدث عما يجب أن تكون عليه هذه الاشياء . أنه يتحدث عن ميول طبيعية مثل الخير وعن أخري يقول عنها أنها شريرة، ولا تخبرنا قوانين الطبيعة (كقانون الجاذبية) شيئاً عن ذلك.

لكن هذا ليس كل قصة القوانين الأخلاقية إذا نظرنا إليها كقوانين للطبيعة، ذلك لأن الصلاحية الأخلاقية للسلوك الذي تأمر به القوانين الأخلاقية هي صلاحية من نوع فريد يمكن فهمها فقط من خلال الحدس أو البديهة المباشرة يقول G.O. Brood أن الصلاحية أو اللاصلاحية عبارة عن علاقة أخلاقية مباشرة بين فعل أو عاطفة وبين المسار الكلي للحادثات المحيطة بها. وهنا يمكن أن نضع فارقاً آخر بين القوانين الأخلاقية وبين القوانين الطبيعية وهي أن الأولي تقرر علاقة الصلاحية الأخلاقية، بينما الثانية

تقرر علاقة العلية.

بيد أن معظم علماء الأخلاق اتفقوا على أن المعيار الأخلاقي كقانون للطبيعة إنما يتم معرفته من خلال العقل، وأن الحياة بموجب الطبيعة هي أيضاً الحياة بموجب العقل، ومن ثم ذهبوا إلى القول بأن كون الطبيعة عاقلة هي ما يجعلها تستحق طاعتنا لها. ولكن أيكون القانون الأخلاقي قانوناً منطقياً مثل قانون عدم التناقض وليس قانوناً علمياً مثل قانون الجاذبية ؟ هذا هو ما سنبحثه الآن.

٤- القانون الأخلاقى كقانون للعقل

عادة مانضع الرأى القائل بأن المعيار الأخلاقى هو قانون العقل كرد فعل للرأى الذى يقول بأن الأخلاق تعتمد على عواطف أو مشاعر صانع الحكم الأخلاقى. فإذا لم تكن الأخلاق معتمدة على العواطف والمشاعر- وهى متحولة ومتقلبة- ولكنها تكون معتمدة على العقل فإن النتيجة هى أن تلك الأخلاق ستتصف بالموضوعية وعدم التغير. ولعل هذا الرأى الذى يقيم الأخلاق على العقل يعتمد على ماسبق أن قلناه بأن الطبيعة عاقلة فى صميمها. ولقد عبرَّ ولستون Wollaston وهو تلميذ كلارك عن هذا المعنى فى صورته المتطرفة بقوله «أن الفعل الطالح هو إنكار للصواب العقلى، وأن الفعل الصالح تأكيد له» ثم يستطرد قائلا: «إن كل الأفعال الخاطئة تتكون من قبول ماهو كاذب».

ويقرر ماكنزى Mackenzie أن الفعل الطالح لايكون متسقاً إتساقاً عقلياً أو فكرياً، وهذا هو نفس رأى كانط Kant و H.J. Paton الذى ذهب فى كتابه «الإرادة الصالحة» الى ضرورة تماسك وترابط وتناسق الإرادة، ومثل هذا التماسك والترابط والتناسق لايتم إلا بواسطة العقل الإرادى الواعى، الذى تسهل مهمته كون الطبيعة

عاقلة. ويختتم Paton رأيه بقوله «لكى تحيا بموجب الطبيعة يجب أيضاً أن تتصرف بأسلوب عاقل».

٥- نظرية كانط

المبدأ الأول عند كانط هو : « لايوجد هناك شئ فى العالم أو خارجه يمكن أن يكون خيراً فى ذاته سوى الإرادة الصالحة » ولقد أوضح كانط هذا المبدأ بطريقين هما:-

١- فلقد أشار إلى أن كل هبات الحظ والعبقرية والحكمة الدنيوية لاتكون خيرة إلا إذا استخدمت بواسطة الإرادة الصالحة. وهذه الهبات لاتكون خيرة إذا ظلت بمفردها، وحينما تستخدم الثروة أو الذكاء بواسطة إرادة صالحة فإن شرورهما تزداد وتتكاثر.

٢- وفي توضيحه الثانى عضد كانط بصورة أكبر القول بأن الإرادة الصالحة هي فى ذاتها وبالأصالة كل الخير « لأنها تكون كذلك إذا ظلت بمفردها » ولقد كتب كانط يقول « إذا لم ينجم عن الإرادة الصالحة بعد بذل كل جهودها أى شى، فإن قيمتها ستظل- رغم ذلك- موجودة، وستظل تلمع كما تلمع الجوهرة بضيائها الخاص، كالشئ الذى يحتفظ بقيمته كلها فى ذاته ».

إن المشكلة التى كان على كانط أن يواجهها هى : ما الذى يجعل الإرادة الصالحة- صالحة حقا؟ لقد ذهب كانط إلى أن الإرادة تكون

صالحة إذا قامت على مبدأ عقلى، وهذا هو ماجعلنا نقرر سابقاً أن كانط من مؤيدي المعيار الأخلاقى كقانون عقلى، فالإنسان عند كانط كائن عاقل أساساً، وهو يتعامل مع عالم قائم على أسس عقلية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى تكون الإرادة صالحة إذا قامت على مبدأ لايحتوي على أى أشارة إلى النتائج أو الظروف أو أية عناصر عرضية.

إن الفعل الصحيح المحدد بمثل هذا المبدأ سيكون عاماً بحيث لايكترث بأية ظروف أو ميول أو أذواق فردية، وهذا ينطبق على القاعدة الثالثة التى ذكرها كانط وهى «إعمل بحيث يصير فعلك فى نفس الوقت قانوناً كلياً» ويفسر «برود» تلك القاعدة على أساس أنه من التناقض أن نقبل إعتناق مبدأ أخلاقى ما نرفض أن يعتنقة الآخرون، وأن الكائنات العاقلة ترفض دائماً ماهو غير متسق منطقياً.

ولقد تم توجيه نقاط النقد التالية الى نظرية كانط :-

أ- لقد قيل أن معيار كانط الأخلاقى هو معيار صورى مجرد، وهذا صحيح إذ أن كانط كان يستهدف تحقيق ذلك فعلاً، فكما أن المنطق علم صورى إعتمد قديماً على القياس الشكلى، كذلك الأخلاق فى نظر كانط يجب أن تقوم على معايير وقوانين صورية مجردة.

ب- ويمكن التعبير عن هذه الناحية الصورية بشكل آخر، فقد ذهب كانط إلى أن الإرادة الصالحة يمكن أن تعبر عن نفسها بدون إعتبار للنتائج التى يمكن أن تنجم عنها أو الظروف المحيطة بها. ونحن قد نتفق مع كانط وأصحاب علم الواجبات الأخلاقية بأنه توجد فعلاً حالات لفعل الإرادة تكون خيرة أو صالحة بغض النظر عن نتائجها وظروفها، كما أننا قد نتفق معه ومع مؤيدى **قانون العقل** بأن الفعل الإرادى يكون صالحاً من جهة إتساقه مع أفعال أخرى لنفس الفاعل أو لغيره من أعضاء مجتمعه، بيد أن ذلك لايمثل إلا جانباً صورياً فقط، ذلك لأن الفعل العينى لكى يكون خيراً يجب أن يحقق شروطاً أخرى وهذا هو ماينكره كانط منها الصلاحية الأخلاقية والتطابق مع الطبيعة وغيرها.

جـ- إعتبر الكثيرون- أن مبدأ كانط مبدأ صارم غير مرن فى تطبيقه ومن الممكن- رغم ذلك - تفسير مبدأ كانط هذا بطريقين:

١- «إعمل بحيث يصير فعلك قانوناً كلياً **لأولئك الذين يجدون أنفسهم فى نفس الظروف**».

٢- «إعمل بحيث يصير فعلك قانوناً كلياً **لأولئك الذين يشاركون نفس النمط من الأفعال**».

والواقع أننا لانستطيع قبول الصيغة الأولى لأنه من المحال أن

تتكرر نفس الظروف؛ فظروف كل فرد تتسم بأنها فريدة من يقع منها يقع دون أن يتكرر على نفس النحو تماماً مرة أخرى، وعلى هذا الأساس يتم رفض مبدأ كانط لو تم تفسيره بهذه الطريقة.

يبد أننا يمكن أن نقبل الصيغة الثانية المفسرة لمبدأ كانط على أساس مشاركة الأفراد فى نفس نمط معين من أنماط الأفعال، حينئذ نجد مرونة فى تطبيق المبدأ الأخلاقى.

غير أن صرامة مبدأ كانط تظهر بصورة أخرى من خلال حصره للأفعال الصالحة من الوجهة الأخلاقية فى تلك التى تم تنفيذها بدافع إحترام القانون الأخلاقى ليس إلا ومن دافع أو وازع الإحساس بالواجب(١) لابدافع الميل أو الهوى.

د- ذهب «برود» إلى أن كانط كان خاطئاً حين إعتقد بأن الفعل

---

(١) إن التصور أو المفهوم الأساسي فى علم الأخلاق عند إيمانويل كانت (١٦٢٤-١٨٠٤ Immanuel Kant هو مفهوم الواجب Duty أو الإلتزام Obligation) وطبقاً لرأى كانت فإن صواب فعل لا يتوقف على النتائج التى تنتج عنه، بل يتوقف على طبيعته الفطرية ولهذا السبب فإن علم الأخلاق عند كانت علم شكلى Formailistic. وعلم الأخلاق الشكلى هو الذى لايتوقف فيه صواب فعل (على الأقل ليس كلية، وفى نظر كانت ليس مطلقاً) على نواتجه الفعلية أو المحتملة أو المقصودة. والأشياء الصالحة عند كانط تتمثل فى السعادة التى تصاحب الفضيلة، والإرادة الخيرة والعمل الصالح الذى يكون نابعاً كلية من دوافع الواجب وليس من ميولنا أو أهوائنا.

لقد قال كانت بأن الرجل الفاضل يتصرف من وازع الواجب ولكن ما هى=

الصائب يجب أن يكون دائماً كذلك، بغض النظر عن ميول صاحبه أو رغباته. فلا شك أن ميول الإنسان ورغباته لها أهميتها فى إختيار الأفعال.

هـ- ولا يجب أن نقول أن الفعل الصالح هو ذلك الذى يتطابق مع الأفعال الصالحة الأخرى وحسب، فمثل هذا التطابق يتسم

= الأفعال التى يسنها الواجب؟ لكى نجيب على هذا السؤال ينبغى علينا أن نصف نظرية كانت عن الإلتزام.

يقول كانت بأن الإرادة الصالحة هي الإرادة العاقلة، تلك الإرادة التى تتصرف بما يتفق والعقل. فالإنسان ليس مثل كل الحيوانات الأخرى ... إنه كائن عاقل.

والإنسان الصالح يتصرف بما يتفق والعقل، ولكن ما الذى نقصده بالضبط عندما نقول «يتصرف الإنسان بما يتفق والعقل» فمصطلح «العقل» مصطلح مضلل ويعوزه أن يكون أكثر دقة. ولقد استخدمه كانط بمعنى ضيق أكثر وكذلك أرسطو الذى كان لديه الكثير ليقوله، كما قد نتذكر، عن الملكات العاقلة عن الإنسان.

هناك شطحات كثيرة فى مفهوم كانت عن العقل ولكن دعنا نبدأ بهذا المفهوم، ذلك المفهوم الذى عارض فيه كانت بوجهة نظره كثير من نظريات القرن ١٨ فالعقل ليس مثل كل المشاعر الأخرى ينبغى أن يكون عاماً Universal فقد تميل مشاعر شخص ما فى إحدى الإتجاهات ومشاعر أخرى فى إتجاهات أخرى. ولكن متطلبات العقل تتساوى عندك الكائنات العاقلة. فإذا إتبعنا العقل بصورة صحيحة، فيجب أن نصل إلى نفس النتائج. هناك شئ ما بصدد العقل يعتبر شيئاً عاماً، والعموم هو مايطلبه كانت من النظرية الأخلاقية.

(أنظر كتاب هوسبرز: السلوك الإنسانى، تقديم وتعليق وترجمة المترجم صدر عن دار المعرفة الجامعية عام ١٩٨٤ ص ٢٢١- ٢٣٩)

بالشكلية. ويجب علينا أن ننظر فى مضمون ماهو صالح، وفى الصلاحية الأخلاقية الفريدة للظروف الفردية، وفى مطابقة الفعل الصالح لقانون الطبيعة، وفى توليد مثل هذا الفعل لنتائج صالحة. كذلك يجب أن نبحث في كل فعل عن عناصره الفردية المشخصة إلي جانب العنصر العام وهذا هو ما أغفله كانط.

ويضيف كانط صورتين أخريتين يجب على القانون الأخلاقى الصادق أن يحققهما وهما:-

١- «أن تعامل الكائنات العاقلة مما فيهم ذاتك كغايات فى نفسها وليس كمجرد وسائل».

٢- إن مبدأ السلوك الأخلاقى يلزمنى، ولو كان مفروضاً علّى فقط من داخلى، وليس من مصدر خارجى.

وإذا ماتم ذلك، أى إذا عامل الإنسان الآخرين باعتبارهم غايات فى أنفسهم وليس مجرد وسائل، وإذا كان الواجب مفروضاً علينا من الداخل لامن الخارج بالقسر والإكراه، لتحققت الحياة الأخلاقية بأجلى صورها.

٦- خاتمة (نتائج الفصل)

إن القانون الأخلاقى - كما رأينا - هو قانون الطبيعة لأنه قانون موضوعي وعام ويعتمد على التكوين الطبيعي للعالم فى ثباته، ولكنه ليس بالتأكيد كشفا لعلاقات عرضية متغيرة كتلك التى تبحثها القوانين العلمية. وإذا كان القانون الأخلاقى قانوناً للطبيعة، وكانت الطبيعة عاقلة فيجب أن يكون القانون الأخلاقى قائما على العقل وعلى الإتساق المنطقى.



١ - طبيعة اللذة

الإحساس باللذة يمكن أن يحدث فى أحوال عديدة :

أ- فقد يحدث كصفة مادية لبعض الإحساسات والإدراكات كالإحساس بالحلاوة وكإدراك الموضوعات الجميلة.

ب- كإحساس مصاحب لأى نشاط جسمي أو عقلى، بشرط ألا يكون هذا النشاط مفروضاً من الخارج، أو محيطاً بأية عوامل.

جـ- كإحساس مصاحب لأى فعل ناجح.

د- كإحساس مصاحب لتحقيق رغبة كان يحلم صاحبها بتحقيقها .

٢- مذهب اللذة الأخلاقي

يرى مذهب اللذة الأخلاقى أن اللذة هى الصفة الأخلاقية الوحيدة التى لها قيمة وتتصف بالخير. كما يرى أن الفعل الخيِّر والفعل الصائب هما اللذان يتأديان بنا إلى اللذة، وأن الفعل الذى تنتج عنه لذات أكبر أفضل من ذلك الذى تنجم عنه لذات أقل.

إن مذهب اللذة الأخلاقى هو مذهب فى الأخلاق يخبرنا عن كيف يجب على الإنسان أن يفعل، وما الذى يجب عليه أن يطلبه أو يرغبه، وبهذه الطريقة يختلف هذا المذهب عن مذهب اللذة السيكولوچى وهو مذهب نفسى يري أن الإنسان يفعل دائما الأفعال التى تؤدى إلى لذته، وأنه يرغب فى تحقيق تلك اللذة. ويرى أنصار مذهب اللذة السيكولوچى أن الإنسان يرغب دائماً فى تحقيق اللذة ولكن ليس بالضرورة أعظم لذة ممكنة.

وهناك نوعان من مذهب اللذة الأخلاقى :

أ- مذهب اللذة الأنانى الذى يرى أن على الفرد أن يبحث عن أقصى قدر من اللذة لنفسه وأن يبعد ما أمكنه عن الألم.

ب- مذهب اللذة العام هو مايعرف بمذهب المنفعة Utiliterianism

الذى يستهدف تحقيق اللذة لا للفرد وإنما لأكبر عدد من الناس. وحين تقدير كمية اللذة يجب أن نضع فى إعتبارنا بعد **الشدة** أى شدة اللذة وبعد **المدة** أو الوقت الذى تستغرقه اللذة. ولقد أضاف جيرمى بنتام G. Bentham أبعاد أخرى للذة الى جانب البعدين السابقين هى:

بعد **اليقين** أو درجة إحتمال وقوع اللذة، وبعد **القرب** أى قرب وقوع اللذة، فاللذة التى يتوقع الحصول عليها قريباً أفضل من تلك التى تحدث بعد عام مثلاً. وبعد **الخصب** وهو قدرة اللذة على إنتاج لذات أخرى وبعد **النقاء والصفاء** فاللذة الصافية التى لايشوبها أى ألم أفضل من تلك التى تقترن بالآلام، وبعد **المدى** أى عدد الناس المشتركين فى اللذة.

وعادة مايقبل رجال علم الأخلاق مذهب اللذة الأخلاقى لواحد من الأسباب الثلاثة التالية:

١- فقد يري أن المصطلحين «لذة» و «خير» لهما نفس الدلالة أو نفس المعنى تماماً، ولذلك فقد يستخدم أحدهما بديلاً عن الآخر دون أدنى إكتراث بالتفرقة بينهما وحينئذ يعنى «مصطلح الخير» ماهو منتج أو مثمر «للذة».

٢- وقد يري أنه على الرغم من أن «الخير» لايتطابق فى المعنى مع

« ماهو منتج أو مثمر » فإن خبرتنا الإنسانية تجعلنا نقرر بأن النتائج السعيدة أو اللذة غالباً ما تكون خيراً.

٣- وقد يرى أخيراً أنه علي الرغم من أن الخير واللذة لا يتطابقان تماماً إلا أننا نعتقد بأن الفعل الخير أو الصالح يجب أن ينتج عنه نواتج سارة أو تنتج عنه لذة.

٣- مذهب اللذة الأخلاقى الأنانى

ترى تلك النظرية أن الفعل يكون صائباً إذا ماحقق لفاعله أكبر قدر من اللذة، ولا أهمية هنا لنواتج الفعل الأخري، مثل ماقد يحدثه من ألم بالنسبة للآخرين. ويتبع ذلك تحديد واجب كل إنسان فى تحقيق أقصى قدر من اللذة لنفسه فى هذه الحياة، وأن يكون ذلك الواجب هو الواجب الوحيد.

وكان **القورينائيون** اليونانيون القدامى يرون أن الإنسان يطلب اللذة فى كل لحظة تمر عليه بدون إعتبار للنتائج المقبلة، أما **الأبيقوريون** فلقد كانوا يدعون للاهتمام بالنتائج المقبلة بالإضافة إلى نتائج اللحظات الراهنة حتى يستطيع الإنسان أن يحصل على أكبر قدر من اللذة فى حياته، ولكنهم كانوا يطالبون بالعيش فى حياة هادئة لا انفعال فيها، ومن ثم غلبوا هدوء البال والنفس على اللذات التى تسبب آلاماً أو إنفعالاً، وفضلوا الملذات العقلية كالتأمل ودراسة الفلسفة والصداقة على الملذات الجسمية التى تقترن بالألم وتكون وقتية. ولقد ذهبت **الرواقية** إلى شئ قريب من هذا حينما دعت إلى الهدوء ورباطة الجأش والتحكم فى الإنفعالات، كما رأت أن العدل ليس خيراً فى ذاته لكنه وسيلة

محكمة فقط لصالح المجتمع، وذلك حين تمنع تلك الوسيلة أن يؤذى الإنسان غيره من أفراد المجتمع. بيد أن المسيحية فى تأكيدها للتضحية بالذات لم توفر الجانب المناسب لمذهب اللذة الأنانى، وكان اللذيون الأنانيون يعتبرون خارجين عن تعاليم المسيحية وأخلاقها. أما هوبز فلقد قرر أن الإنسان أناني بطبعه، ومن الطبيعى أن يبحث عن منفعته الخاصة، ولذلك فمذهب اللذة الأنانى متضمن فى نظريته بالرغم من عدم تصريحه بذلك.

والواقع أن تعاليم مذهب اللذة الأنانى لاتتفق مع فطرتنا وطبيعتنا خصوصاً إذا كنا فى مجال الأخلاق، فلا يوجد عاقل من بين الناس يتصور أن واجبه الأخلاقى فى البحث عن لذته ، والبحث عن طعام يحقق لذة أكثر لى ليست على مايبدو مشكلة أخلاقية على الإطلاق. ضف إلى ذلك أن حصول الفرد على لذته لايشبه كل طموحات العقل، فضلا عن طموحات الروح.

غير أن هناك نقداً هاماً يمكن أن نوجهه لذلك المذهب، وهو أن الإنسان لايبحث عن لذته أو منفعته الفردية غير عابئ مطلقاً بملذات أو منفعة الآخرين، فهو لابد - ومن الوجهة الأخلاقية على الأقل- أن يعى أن تحقيقه للذته أو منفعته يجب ألا تسبب الآلام لغيره من الأفراد، وأن سعادته يجب ألا تقضي على سعادة الآخرين.

٤- مذهب المنفعة

أكد بعض الكتاب الأخلاقيين الإنجليز فى القرن الثامن عشر بما فيهم بتلر وشافتسرى على طبيعة الإحسان، وعلى البحث عن خير الآخرين، وعن مكانة ذلك كله في الحياة الأخلاقية. وقرر **هاتشسون** أن الغاية الموضوعية للسلوك الخير هى تحقيق «أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس» وهى عبارة أصبحت عنواناً بارزاً للمذهب النفعى الذى كان من أعلامه فى بداية القرن التاسع عشر **بنتام**، **وچيمس مل**، وابنه **ستيوارت مل**.

ولعل من أسباب قبول مذهب المنفعة قبولا واسعاً، أنه إستبدل اللذة بالمنفعة، ولم يعد يبحث فيما يحقق سعادة الفرد الأنانية، وإنما سعادة أكبر قدر من الناس، وأنه حاول تقديم نوع من الاصلاح الإجتماعى تستصوبه الجماعات والناس.

وسنحاول أن ندرس من خلال تناولنا لمذهب المنفعة نظرية جون استوارات مل **وهنرى سيدجويك** (١٨٣٨-١٩٠٠) على الرغم من أن مل لم يكن من أنصار مذهب اللذة المطلقة، وأن سيدجويك لم يكن من أنصار النظرة الكلية العامة المطلقة. وقد حاول البعض تطبيق «المنفعة» على كل النظريات التى ترى أن الأفعال لاتكون

صالحة أو طالحة فى حد ذاتها بل فى نتائجها والفائدة التى يمكن أن تنجم عنها، ونظرية «المنفعة المثالية» التى نادى بها **راشدال** خير دليل على ذلك. كما أن مذهب المنفعة أصبح يفضل إستخدام كلمة «سعادة» على كلمة «لذة» لأن الكلمة الأولى تضم فى ثناياها كل الغايات التى يعتبرها الإنسان ذات قيمة أخلاقية.

٥- نظرية جون استيوارت مل

يمكن تلخيص وصف «مل» لمذهب المنفعة فى العبارات الخمس التالية:

١- اللذة هى موضوع الرغبة الوحيد لدى الناس.

٢- الدليل على أن الشئ يكون مرغوباً فيه، هو سعى الناس وإرتغابهم تحقيقه فعلاً.

٣- سعادة الفرد أو لذته خير له، ومن ثم فاللذة العامة أو السعادة الكلية هى خير الجميع.

٤- الأشياء الأخرى التى يرغبها الناس ليست إلا مجرد وسائل تعيننا على بلوغ السعادة.

٥- إذا تم تفضيل لذة من لذتين بمعرفة الأكفاء من الناس، فنستطيع أن نبرر ذلك بقولنا بأن تلك اللذة المفضلة تفوق اللذة الأخرى من حيث الكيف.

ونحن فى نقدنا لنظرية «مل» فسوف نذكر مضامين معينة للقضايا المذكورة، ونفحص عما إذا كانت تلك القضايا صادقة أم لا.

١- «الخير هو مايرغبه الناس فعلاً»:

تكشف هذه العبارة عما أسماه الدكتور مور «بالزيف الطبيعى» وذلك حين نفترض بأن الخير يمكن تعريفه فى ضوء مايرغب فيه الناس ذلك لأن الناس لايرغبون دائماً وفعلاً ماهو خير.

٢- اللذة هى الرغبة الدائمة للانسان

وهذا يشير إلى أن «مل» يقيم مذهب اللذة الأخلاقي على مذهب اللذة السيكولوچى، ولكننا قد بينا من قبل أنه إذا كان مذهب اللذة السيكولوچى صادقاً، فإن المذهب الذى يتواكب معه هو مذهب اللذة الأنانى وليس مذهب المنفعة، فلو جعلنا الإنسان لايبحث إلا عن لذته الخاصة الأنانية ولاشئ غير ذلك ، فمن المستحيل أن يبحث عن لذة أو سعادة الآخرين وهو لباب مذهب المنفعة. وعلى أي حال يمكن أن نلتمس جانباً صحيحاً فى مذهب اللذة السيكولوچى، وهو القول بأن الناس لايرغبون دائماً فى اللذة، ولقد إعترف «مل» إلى حد ما وبصورة غير منسقة بأن الناس يبحثون عن أشياء أخرى غير اللذة، لكنه أضاف بأنهم حينما يبحثون عن هذه الأشياء ، فإنما يبحثون عنها لجزء من اللذة أو كوسيلة لتحقيق اللذة.

٣- تختلف اللذات عن بعضها البعض من حيث الكيف:

رأى مل أن بعض اللذات تفوق البعض الآخر من حيث الكيف أو السمة، وهذا الرأى يؤيده عامة الناس، فالإستمتاع بالموسيقى لذة تسمو فى كيفيتها عنده لذة الإستمتاع بالكلام، ولذة الإحسان تسمو فى كيفيتها لذة التمركز حول الذات. وهنا يختلف مل عن الإتجاه العام لنظرية المنفعة التى تهتم بالكم وحده وتبتعد تماماً عن الكيف.

٤- يمكن للذات أن تتضايف مع بعضها البعض :

هل يمكن إضافة لذة هذا الفرد الى لذة فرد آخر ؟ إن « مل » يفترض صحة هذا الرأى ويرى أنه بالإمكان إضافة اللذات إلي بعضها البعض لكى تصل فى نهاية الأمر الى ما أسماه بالمقدار الكلى للذة أو السعادة، ونحن نصل إلى هذا المقدار الكلى للذة بإضافة لذات الأفراد إلى بعضها البعض ثم طرح أو خصم الآلام منها لكى نصل فى النهاية الى المقدار الكلى للذة.

٥- الغاية الأخلاقية ليست مجرد المقدار الأقصى للسعادة، لكنها أعظم سعادة لأكبر عدد.

حين يستخدم المذهب النفعى عبارة «سعادة أكبر عدد من الناس» فإنه يقدم إعتباراً آخر غير الذى ذكره مذهب اللذة الصارم: إنه يقرر أن علينا أن نستهدف ليس تحقيق السعادة

وحسب وإنما توزيعها توزيعاً عادلاً أيضاً. فمن الخطأ أن نحقق سعادة فرد أو فردين مهما كانت كمية السعادة التى سيحصلان عليها، ومن الأفضل توزيع كم - مهما ضأل من السعادة - على جميع الناس بصورة عادلة. وهذا ماكان يقصده النفعيون بقولهم «أكبر عدد من الناس».

٦- اللذة هى الشئ الوحيد المرغوب أو الصالح :

إن النقد الرئيسى الموجه لمذهب المنفعة ولمذهب اللذة بكل صوره هو أننا لانقبل أن تكون اللذة هى موضوع رغبتنا الوحيد، وأنه هو وحده الشئ الصالح أو الخير، فنحن ندرك إدراكاً مباشراً وجود أشياء أخرى تتصف بالصلاح أو بالخير عدا اللذة.

٦- نظرية سيجويك

اهتم سيدجويك Sidgwiek وهو من أعظم المفكرين الإنجليز الذين نادوا بالمذهب النفعي فى الجزء الأخير من القرن التاسع عشر فى كتابه « مناهج علم الأخلاق Methods of Ethics بثلاث نظريات أخلاقية هى المذهب الحدسي، ومذهب اللذة الأخلاقى الأنانى، ومذهب المنفعة.

ونوع المذهب الحدسى الذى فحصه سيدجويك فحصاً متعمقاً هو مانطلق عليه بالمذهب الحدسى العام أو الدجماطيقى الذى يرى أننا ندرك بعض القواعد الأخلاقية إدراكاً مباشراً بالحدس أو بالبديهة. ولقد ذهب سيدجويك إلى أن هذه القواعد هى تلك التى اعتنقها النفعيون فى عصر التنوير، الذين ذهبوا الى أن الحدس مادام يقدم لنا إرشاداً أو توجيهاً أو دليلاً واضحاً ، فنوع الفعل المتصل به بالتأكيد هو مايسبب أعظم قدر من السعادة لكل البشر. ولقد رأى سيدجويك أن لكل نظرية حدوساً من هذا النوع، فمذهب اللذة الأخلاقى يقوم على البديهة القائلة بأن من الواجب علىَّ أن أبحث عن أعظم لذة ممكنة لنفسى مهما كانت نوعية النتائج الأخرى لأفعالى. ولقد ذكر سيدجويك نفسه مبادئ بديهية يدركها العقل

العملى إدراكاً مباشراً منها مبدأ الإحسان القائل بأن من واجبنا أن نسعى الى الخير بصفة عامة ولانسعى إلى جزء معين منه، وأن ننظر الى صالح الآخرين قبل النظر فى صالحنا، ومنها مبدأ المساواة القائل بأن خير فرد ما يتساوى مع خير الآخرين، وأنه لايوجد خير فردى أهم من خير أى فرد آخر. ويبدو أن تلك المبادئ فى المساواة والإحسان تنطوى على أن لذات الآخرين يمكن إعتبارها فى ثقل مساو لثقل لذتنا، وعلى أى حال فسدجويك مايزال يحتفظ بمكان لمذهب المنفعة الأنانى.

يقوم مذهب المنفعة على بديهية أو أكثر من بديهيات مذهب اللذة الأخلاقى الأناني مثل بديهية هذا المذهب الأخير والقائلة بأنه يجب أن نبحث عن أكبر مقدار ممكن من اللذة لأكبر عدد من الناس أو كل الكائنات الواعية.

٧- الغاية كلذة للآخرين

قلنا أكثر من مرة أن العقل الحصيف لايستصوب من الناحية الأخلاقية الأفعال التى تجلب اللذة لفاعلها الفردى وحسب، وإنما يميل الى أن يستصوب الأفعال التى تؤدى الى سعادة الآخرين ودفع الآلام عنهم، ومن ثم فإن تحديد الغاية التى يسعى إليها الناس تقوم على أساس تفضيل السعادة الكلية للأخرين على السعادة الفردية البحتة التى لاتعبأ بالمجموع، وفى ضوء هذه الغاية يمكن أن يكون لمبادئ الإحسان والعدالة والمساواة معانيها الأخلاقية الحقة، فليس ثمة إحسان أو عدالة أو مساواة لإنسان يعتزل الناس، ويغلق على نفسه برجه العاجى، وإنما تكون لتلك المبادئ معانيها بالنظر الى المجتمع أو الإنسانية ككل. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ليس من الأخلاق فى شئ أن نحقق سعادتنا الفردية على أساس تعاسة الغير، أو أن نشبع لذتنا على أساس حرمان الآخرين، أو نستهدف تحقيق ملذتنا على حساب آلام المحيطين بنا.



الفصل الرابع عشر
المعيار التطورى

١ - مفهوم التطور .

٢ - نظرية هربرت سبنسر .

٣ - التطور بدون غاية .

٤ - الإنتخاب الطبيعى فى الأخلاق.

٥ - النظريات الحديثة فى التطور .

٦ - الأخلاق الخلاقة .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١- مفهوم التطور

تستخدم كلمة التطور بوجه عام لنشوء وإرتقاء الأنواع أو على نحو أكثر تحديداً لذلك الشكل من التطور البيولوچى الذى درسه شارلزداروون Charles Darwin فى كتابه «أصل الأنواع» عام ١٨٥٩ . نعم لقد كانت فكرة التطور معروفة ومألوفة عند الفلاسفة وعلماء البيولوچيا منذ أرسطو، فمن الواضح أننا نرى التطور فى تطور الجنين الى حيوان، وانتقال البذرة الى نبات،كما أننا نشاهد التطور وقد طرأ على الجنس الحيوانى أو حتى على الكون بأسره عبر التاريخ، بيد أن داروون أعطى لهذه النظرة دفعة قوية بحيث إكتسبت شكل نظرية عامة تطبق على كل ظواهر الحياة كما سنرى.

ويمكن القول بأن نظرية دراوون قد قامت فى الأصل على نوع خاص من التطور، أنكر فيه أن يكون للأنواع أصل إلهى خلقها الله فيها زوجا زوجا وتظل كما هى بدون تغيير أو تطور. ولقد رأى داروون فى هذا الصدد أن كل نوع مألوف من حيوان أو نبات قد تطور من نوع قديم ليس مماثلا بالضبط لأصله، وأنه يسير فى تطوره طبقاً لقانون «الإنتقاء أو الإنتخاب الطبيعى» ولقانون

«البقاء للأصلح» ولنأخذ مثالاً على ذلك، فالمناطق الثلجية يندر فيها الطعام، مما يجعل الأرانب فريسة للحيوانات الأكبر، ومن هنا نجدها تحاول أن تجعل لونها قريباً جداً من لون الثلج حتى يتعذر رؤيتها والتهامها، ومع الوقت تنعدم أو تكاد الأرانب بنية اللون أو سوداء اللون إذ يسهل رؤيتها والتهامها ولاتبقى إلا الأرانب البيضاء لإختفائها عن أنظار الحيوانات الأكبر وبمعنى آخر يمكن القول بأن الأرانب البيضاء هى التى أصبحت صالحة للبقاء أو الأكثر صلاحية للعيش فى البيئة الخاصة التى قمنا بوصفها. وبنفس الإسلوب، وبموجب نفس النظرية، إختفت الحيوانات الضخمة وإكتشفنا آثارها الحافرية، وأخذت مكانها الحيوانات المألوفة التى نراها اليوم لأنها أكثر صلاحية للبقاء.

وإذا كنا لانهتم بمدى صدق نظرية دارون فى البيولوچيا إلا أننا لابد أن نشير الى أن من بين الحيوانات والنباتات يكون الإنتقاء الطبيعى هو الميل الوحيد من ميول عدة تعمل على تحديد مسار أو دورة النشوء والإرتقاء.

والواقع أن مفهوم النشوء والإرتقاء بالمعنى الداروني قد أمكن تطبيقه علي أنواع أخرى كثيرة من التطور غير تلك الخاصة بالنبات والحيوان، فلقد تحدث الناس عن نشوء وإرتقاء فى مجال المجتمعات والمؤسسات والدين والفن والأخلاق وقرروا أن هذه

المجالات يحدث فيها تطوراً عبر التاريخ كما يحدث فى نطاق النبات والحيوان، ففى ميدان الأخلاق يزاول الناس سلوكيات ويتبعون معايير وقيم أخلاقية تتوافق مع الظروف الراهنة، وتختلف عن سلوكيات ومعايير أنتهت واختفت لأنها لم تعد صالحة. بيد أن نظرية النشوء والإرتقاء لو كانت هى أساس علم الأخلاق، ولاشئ غير ذلك، لتمثل السلوك الأفضل فى ذلك السلوك الحادث الذى يعد أكثر تطوراً وحسب، أى فى ذلك السلوك الحادث فى مرحلة بعدية فى دورة التاريخ، كما لايمكن إضافة أى معانى أخرى للمصطلحين «صالح» و«صائب» غير هذا المعنى.

٢- نظرية هربرت سبنسر

سوف نحاول أن نعرض لنظرية سبنسر فى عدد قليل من القضايا مستخدمين كلماته نفسها قدر الأمكان.

١- إن الحياة توافق أو تكيف مستمر بين العلاقات الداخلية والعلاقات الخارجية، ويتضمن السلوك كل تكيفات الأفعال نحو الغايات.

٢- إن السلوك الذى تقول عنه أنه «صالح» هو نسبياً سلوك أكثر ظهوراً، والسلوك الذى تقول عنه أنه «طالح» هو نسبياً سلوك أقل ظهوراً.

٣- أن التكيف المتطور للأفعال تجاه الغايات أو السلوك الأخير فى مجرى التطور يطيل الحياة ويزيد مقدارها.

٤- الحياة تكون صالحة أو طالحة تبعا لما تقدمه أو لاتقدمه من شعور متوافق فائض أى من سعادة.

٥- الحياة كأمر واقع تقدم هذا الشعور الفائض الذى هو السعادة.

٦- ما يمد كل القواعد الأخلاقية بقوتها هو الخوف من الألم أو العقاب.

٧- إن القواعد الأخلاقية الخاصة التى يقبلها المجتمع فى فترة تاريخية محدودة تعتمد على الإنتخاب الطبيعي المتوافق مع الظروف، ولذلك يلاقى السلوك العقاب الأخلاقى فى وقتنا الحاضر حينما يصبح أقل ضبطاً وأكثر إصطناعاً.

٨- ومن البديهى أن يكون كل إنسان حراً فى فعل ما يريده على شرط ألا يتعدى على حرية الآخرين (ويقصد سبنسز أنه يستخدم حريته لكى يبحث عن صالحه من خلال مسار التطور).

ويمكننا أن نلحظ ثلاثة محاور أثرت على نظرية سبنسر وهى:-

١- المذهب النفعى الذى ساد عصره، وهو المذهب الذى تقدم وراءه خلفية أخلاقية تدور حول طلب اللذة والابتعاد عن الالم.

٢- نظرية التطور البيولوچية .

٣- الفردية والتحرر.

بيد أن هناك سؤالاً ملحاً يجب أن يبحث سبنسر عن إجابة له وهو: ما هى الغايات التى يؤدى اليها السلوك الأفضل أى الأكثر تطوراً؟ لقد قدم سبنسر ثلاث إجابات لهذا السؤال :

١- إطالة الحياة.

٢- اللذة فالحياة الأكمل عند سبنسر هى تلك التى تحتوى على

أعظم مقدار من اللذة.

٣- كمية أكبر لحياة أكثر نعيماً.

غير أن هناك إعتراضات عدة على تلك الإجابات التى قدمها سبنسر منها أن التوراة قد أشارت إلى أن الناس فى الفترات السحيقة كانوا يتمتعون بحياة أطول من تلك التى يحياها إنسان اليوم. ومنها تلك الآراء التى تذهب إلى أن الإنسان الأول .. الإنسان الوحشى .. كان هانئاً سعيداً، وكان أكثر هناءاً وسروراً من الإنسان الحاضر وذلك ماذهب إليه جان جاك روسو وغاندى وغيرهما ومنها وهو الأهم أن إنسان الماضي السحيق كان أكثر أخلاقية من الإنسان المعاصر، ولذلك كثيراً ماسمعنا عن أن العصر القديم كان عصر البراءة والفضيلة، وأنه كان العصر الذهبى للأخلاق وغيرها، ومنها أن التضحية بالذات من أجل لذة فردية قد تميل إلى تقصير حياة صاحبها، وهناك نظرة أكثر تعقلاً كان من الممكن أن يقبلها سبنسر، وتقول بأن السلوك الصالح يميل إلى حفظ حياة الجنس أو السلالة أكثر من الحفاظ على حياة الفرد، وهنا يكون للبطولة والشجاعة والتضحية بالذات معنى؛ فإذا فقد الفرد حياته وهو يمارس واحدة من تلك الأفعال فإن ذلك سيكون من أجل حياة مجتمعه وجنسه والبشرية بوجه عام. ضف إلى ذلك عبارة «كمية أكبر من الحياة» أو «مقدار الحياة» من العبارات المبهمة

الغامضة هذه هى أهم الأعتراضات التى وجهت إلى نظرية سبنسر

٣- التطور بدون غاية

كانت نظرية دارون محاولة لتفسير تطور الأنواع الحيوانية - بدون ذكر لفكرة الغاية أو الهدف- تفسيراً آلياً أو ميكانيكياً وذلك ببيان كيفية تطور الأنواع الحاضرة بدءاً من الأنواع الأولى أو المبكرة. وحين نريد بيان مدى النجاح الذى لاقته محاولته تلك فإن الموضوع يتحول إلى عالم البيولوچيا. بيد أن عبارة «البقاء للأصلح» توحى لرجل الأخلاق بفكرة الصلاحية من أجل تحقيق هدف أو غاية. وفى فحصنا لنظرية سبنسر وجدنا تكرار فكرة الغايات مراراً وتكراراً (فى علم الأخلاق التطورى عنده) فالسلوك الصالح عند سبنسر ليس هو فقط السلوك المتطور فى دورة النشوء والإرتقاء، بل أنه هو أيضاً السلوك الذى يؤدى أو يستهدف إطالة الحياة أو تحقيق حياة أفضل تفيض بالسعادة.

وذهب سبنسر إلى أن مسار التطور يتحرك فى إتجاه التوازن أو الإتزان «الإرتباط المتوازن للأفعال الداخلية فى وجه القوى الخارجية التى يميل إلى قهرها» ولقد أشار ماكينزى إلى أن هذا الجانب من دورة التطور قد تم التأكيد عليه بواسطة عدد من المفكرين الأخلاقيين من أمثال ليزلى ستيفن وصمويل الكسندر.

والواقع أن فكرة التوازن فى إتجاهات الحياة عند الإنسان الصالح هي فكرة جديدة فى مجال علم الأخلاق. وكان أفلاطون قد ذهب في فكرته فى العدالة كفضيلة من الفضائل إلى أن كل جزء فى طبيعتنا الانسانية يزاول وظيفته الصحيحة فى إنسجام مع الأجزاء الأخرى. ونفس الأتجاه يمكن أن تجده فى فكرة أرسطو عن الخير أو العلاج كوسيلة وعن أن الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة.

بيد أن فكرة التوازن فى علم الأخلاق تحتاج إلى فحص، ويمكن أن نلاحظ عليها مايلى:-

١- ليس الميل تجاه التوازن هو الميل الوحيد فى مسار التطور، فهناك أسباب أخرى غير الميل تتجه نحو التوازن مثل التكيف مع ظروف بيئة جديدة.

٢- يجب أن نتحقق خصوصاً ونحن فى مجال علم الأخلاق، من أن الميل ليس ميل هوى أو أنحياز أوتعصب وإنما هو ميل صالح أو خير.

٣- وحفظ التوازن فى مرحلة ما في التطور الأخلاقى متقدمة عن المرحلة الحالية سيعنى الحفاظ على «الحالة الراهنة» أكثر من

الاتجاه أو السعي نحو الأنماط الجديدة من الأفعال الأخلاقية الصالحة.

٤- الإنتخاب الطبيعى فى الأخلاق

هل هناك «إنتخاب طبيعى» «وبقاء للأصلح» فى مجال الأخلاق كما هما موجودان فى المجال البيولوچى؟ إذا كنا نتعامل مع الأخلاق كعلم وضعى، فيمكن أن نعمم التطور البيولوچى على علم الأخلاق، ومن ثم يمكن أن نرى تنوع سلوك الأفراد والأجناس تماماً كما يحدث فى تنوعات «الصدفة» فى المجال البيولوچى. كما قد نعتقد بأن تنوعات سلوكية معينة يمكن أن تؤدى بالجنس وبالأفراد الذين يمارسون تلك التنوعات السلوكية إلى البقاء، بينما يفنى أولئك الذين يمارسون أنماطا مغايرة من السلوك، كما قد يكون هناك نضال من أجل البقاء في عالم الإنسان مشابه لذلك الذى يوجد فى عالم الحيوان. وإن كان ذلك النضال يتخذ عند الإنسان فى المراحل العليا صوراً أخرى تعتمد على العقل والذكاء أكثر من إعتمادها على القوة الجسدية

ويبدو الانتخاب الطبيعى فى مجال الأخلاق فى تأييد الناس لمجموعة معينة من القيم والمعايير الأخلاقية وتدمير مجموعة أو مجموعات أخرى منافسة أغلب الظن أنها أصبحت بالية، أو غير صالحة للتطورات الإجتماعية الأخيرة

٥- النظريات الحديثة فى التطور

هناك نظريات تطورية أخرى غير تلك التى ذكرها دارون فى الإنتقاء الطبيعى البيولوچى ومنها مايختلف كثيراً عن النظرية الأخيرة،إلا أننا سنعرض لنظريتين تطوريتين لهما مغزاهما فى الحقل الأخلاقى على وجه الخصوص.

الأولى هى نظرية «التطور الطافر» للويد مورجان، وهى تلك التى ترى أننا لانفهم فى معظم الأحيان العلة التى تسبب المعلول أو المعلول الذى ينتج عن العلة، إذ ينبثق أو يطفر فجأة خلال عملية التطور وجود جديد وهكذا دوماً.

وطبقاً لهذه النظرية تنبثق الحياة من المادة غير الحية وينبثق أو يظفر العقل أو الروح عن المادة الحية. وبالمثل يمكن أن يكون هناك إنبثاق للطبيعيات من الميكانيكيات البحتة، وانبثاق للسلوك المحدد بالأفكار عن السلوك المحدد بالعلل الطبيعية. بيد أن مورجان لم يقدم لنا تفسيراً عن كيفية حدوث هذا الانبثاق، فضلاً عن إننا نعلم أن العلم غير قادر أيضاً على تفسير تلك الظاهرة.

يبد أن التفسير عامة يمكن أن يتم بطريقتين:

١ - التفسير الآلى الميكانيكى أو بواسطة العلل الآلية.

٢- التفسير بالغاية أو بواسطة العلة الغائية، وإذا طبقا ذلك على السلوك الأنسانى لكان التفسير الآلى أو الميكانيكى هو تفسير الظواهر بمعرفة عللها وليس بمعرفة هدفها أو الغرض منها أو الغاية التى تستهدف تحقيقها. كان التفسير فى الداروينية الأصلية اليا، كذلك كان التفسير فى «السلوكية» ميكانيكياً، وفى التحليل النفسى الياً أى يتم بواسطة معرفة الأسباب بنفس الأسلوب الذى يقوم به العالم فى مجال العلم الطبيعى. وفى مقابل ذلك هناك التفسير الغائى الذى يبحث عن هدف السلوك أو غايته أو الغرض من القيام به.

أما النظرية الثانية فهى نظرية الفليسوف الفرنسي برجسون، ذلك الفليسوف الذى لم يكن راضياً عن التفسيرات الغائية للسلوك ولا عن مجرى التطور، والذى سلم بأن كل التفسيرات التى قدمت لاتزال تعنى أن سلوكنا محدد أو محتم سواء بالعلل الآلية أو بالعلل الغائية، وهذا لايتفق مع الحرية التى يحدسها بذوقه الحدس المباشر على أنها الماهية الجوهرية لحياتنا الواعية. وطبقاً لهذا حاول برجسون أن يفسر مجرى التطور لابنفس طريقة الداروينية

المبكرة ولاعلى طريقة الغائيين ولكن عن طريق «الوثبة الحيوية» للدافع الخّلاق، الذى يتميز بالتدفق والحيوية والذى لايمكن التكهن سلفاً بتطوراته، ومن ثم فالتطور عند برجسون لم يعد آلياً أو غائياً وإنما خّلاقاً.

٦- الأخلاق الخلاقة

إذا كان الابتكار خاصية كل تطور، فان نظرية التطور ترى بناءاً على ذلك أن الخير والابتكار متطابقان، أو أن السلوك يكون أفضل حينما يكون إبتكاريا وخلّاقاً، ولعل هذا ينطبق إلى حد كبير على نظرية برجسون.

ومن هذا المنطلق يجد L.A Reid أن الابتكار هو خاصية فعل الخير تماماً كما أنه خاصية العمل الفنى ويرى «إن واجبنا لايكمن فى إطاعة القواعد العامة، لكنه يكمن فى العمل الفريد داخل الموقف الفردى العينى الذى لم يحدث من قبل ولن يحدث فيما بعد على الإطلاق». وهنا نستطيع أن نرى الفعل الصائب من خلال البصيرة الفردية القادرة على التخيل. ويرى ريد أن الإهتمام الشديد بالحياة الشخصية المفردة هو الذى لايجعل الأخلاق تقليدية وخالية المعنى وجامدة كما تبدو عليها دائماً، وأن الحب لا الواجب الذى نادي به كانط هو القوة المحركة فى الأخلاق الابتكارية. وهنا يتبع ريد رأى برجسون الذى ذهب إلى أن الأخلاق المفتوحة ... أخلاق الحرية ... أخلاق الحدس هى الأخلاق الحقة.

ولقد ميز عالم اللاهوت الروسى برديائف بين ثلاثة مستويات من علم الأخلاق:

١- أخلاق القانون حيث تتمثل الأخلاق فى إطاعة القواعد الأخلاقية.

٢- أخلاق الفداء أو النعمة حيث يكون الإنسان المشخص لا الإنسان الخاضع للقانون هو الهدف الأقصى من الحياة، وحيث يكون القانون الأخلاقى من أجل الإنسان وليس العكس.

٣- الأخلاق الابتكارية أو الخلّاقة، ويتفق بردیائف فيها مع برجسون فى أن مستوى الأخلاق هنا ليس هو مستوى القانون أو مستوى الغاية أو الهدف، فى المستوى الأول يكون الإنسان مستعداً لسلطه خارجة عنه، وفي المستوى التالى يكون مستبعداً من أجل الغاية التى يسعى إليها. إن المستوى الثالث يبحث عن الإبتكار أو الخلق ... إبتكار أو خلق شئ لم يكن موجوداً فى العالم من قبل. إنها أخلاق الحرية والحب أخلاق فريدة لإنسان مفرد متميز يعبر عن طاقته الخلاقة، ويخلص بردیائف إلى أن تطور الأخلاق إنما يكون من خلال إتجاه الحرية والحب.

الفصل الخامس عشر
معيار الكمال

١ - تحقيق الذات .

٢ - التطور الروحى .

٣ - نظرية توماس هل جربن .

٤ - موقفى وواجباته .

٥ - مذهب الأديامونيزم .

٦ - خاتمة (نتائج الفصل) .

١ - تحقيق الذات

أشار راشدل Rashdall إلى أن مصطلح «تحقيق الذات» الذى إستخدم غالباً لوصف غاية الحياة الأخلاقية لايمكن أن يعنى «مايجعل الذات على ماهى عليه فى الحقيقة» كما توحي صورتها بذلك، وإنما يعنى «مايجعل الذات تتصف بالكمال» ويذهب أنصار نظرية التطور إلى أن مسار التطور يتجه نحو إنتاج أنواع أكثر كمالاً فى الحيوانات والنباتات، كانتاج كلاب أكثر كمالاً، وجياد أكثر كمالاً، وورود أكثر كمالاً وبرتقالات أكثر كمالاً ...وهكذا، وبصورة أكبر مما تفعله الطبيعة نفسها، وهذا يعني أن الاختيار الواعى للنشاطات الموجهة نحو تحقيق الغايات هو الأسلوب الأمثل لتحقيق الكمال الإنسانى وليس المسار الطبيعى للتطور.

وهناك إختلاف جذرى بين الكمال التطورى والكمال الأخلاقى؛ ففى التطور نهتم بكمال نوع أو جنس، كمحاولة الأفراد الوصول الى النوع الأكثر كمالاً كتحسين النسل مثلاً، أما الكمال الأخلاقى فيرتبط بتحقيق الذات الذى يستهدف تحقيق كمال الذات الفردية، ومن ثم يصبح الكمال الذي ننشده هو كمال الذات الفردية لا كمال النوع أو الجنس. ولقد أعطى أرسطو للغاية أو الهدف النهائى

للحياة الأخلاقية إسم «إيدايمونيا» Eudaimonia التى تعنى «السعادة» ومن ثم يصبح هدف الأخلاق عنده هو تحقيق السعادة. وكان هذا المصطلح يعنى فى الأصل تدريب قدرات الإنسان وتطويرها كى تحقق ذاته وتصل به إلى الكمال والسعادة.

٢- التطور الروحى

ذهب الفيلسوف الألمانى هيجل إلى أن قصة العالم كتقدم أو تطور لاتعني التطور البيولوچى الخاضع للقوانين الميكانيكية، وإنما تعني التطور الروحى الذى يسوده الديالكيتك أو العمليات المنطقية التى تصل إلى التقدم الأعلى في الحياة الواعية للانسان. إن دورة التقدم الحيوانى الذى يصل إلى ذروته فى الإنسان فى إتجاهه إلى الوعى الذاتى الكامل لاتكون فى المعرفة وحسب ولكن في تأمل معرفة الإنسان ذاته. ونحن نستطيع أن نري فى التاريخ الإنساني ذلك النمو الديالكتيكى الذى يجد صداه فى الفلسفة. إن مثل هذا التطور الروحى يختلف عن التطور البيولوچى فى أن الوعى الذاتى الكامل يكون هو الهدف الواعي للفرد الإنسانى.

ووجهة النظر القائلة بأن العقل أو الفكر صفة تخص الانسان هى وجهة نظر أرسطو الذى رأى أن العقل هو الصفة الممتازة المتوافقة مع الروح الإنساني فى تقدمها الديالكتيكى. وبدون هذا التأمل (الذى يجمع بين العقل الأرسطى والوعى بالذات عند هيجل) لايمكن أن يكون الإنسان كاملاً، وسيكون عاجزاً بالتأكيد عن تنفيذ أي خطط تستهدف تحسين ذاته، وتحسين الآخرين، ذلك

التحسين الذى يعد من خواص الإنسان الصالح.

بيد أنه من الصعب أن نقبل بأن الخير الأخلاقى هو صفة لأولئك الذين يفكرون مليا، ويتأملون الحياة من خلال مواقف فلسفية أو ميتافيزيقية مجردة. يمكن بالطبع التسليم بأن الفيلسوف التجريدى يؤدى وظيفة مفيدة لمجتمعه، لكن القول بأن الفيلسوف الذي يعتمد على الفكر المجرد أفضل أخلاقياً من الطبيب المخلص فى عمله أو السياسى الذى يتمتع ببصيرة نافذة هو إنحياز من أرسطو وهيجل إلى جانب الأسلوب الفلسفى فى الحياة.

والخير عند هيجل لايتوقف على الفرد المنعزل بل يتعداه إلى الأسرة والمجتمع والدولة بصورة ديالكتيكية ثلاثية ننتقل فيها من الفكرة إلى النقيض إلى المركب منهما إلى النقيض الجديد الى المركب منهما ثم إلى النقيض الجديد فالمركب الجديد وهكذا حتى نصل أخيراً إلي المطلق نهاية مطاف كل شئ. (١)

إن الإرادة الفردية الصالحة أو الخبرة عند كانط لم تعد أساس الأخلاق عند هيجل الذى حل محلها الإرادة الكلية العامة.

---

(١) لمعرفة أشمل وأدق بفلسفة هيجيل الديالكيكية يمكن للقارئ أن يرجع لكتاب المترجم: تيارات فلسفية حديثة - الصادر عن دار المعرفة الجامعية عام ١٩٩١

٣- نظرية توماس هل جرين

كان لهيجل أكبر التأثير على المجال الأخلاقي الإنجليزى خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر، ويمكن أن نتناول المثالية الاخلاقية عند جرين كمثال لهذا التأثير: لقد ذهب جرين إلى أن العنصر المميز للطبيعة البشرية هو «العنصر الروحى» فهو العنصر أو المبدأ الذي نميزه عن عالم الطبيعة من جهة، كما أنه الذى يرجع إليه وعى الإنسان بذاته من جهة أخرى. ولايجب عند جرين أن ننظر إلى هذا العنصر أو المبدأ على أنه مجرد إضافة جزء لملكة العقل الإنسانية الذى تميزه عما يشترك فيه مع الحيوانات الدنيا، إذ أن هذا الجزء ينتقل ويعمل خلال القدرات الدنيا للحيوان، فالإنسان مثلاً تحدث له إحساسات بالألوان والأصوات تماماً كما تحدث للحيوانات الدنيا، بيد أن هذه الإحساسات تتغير لكي تصبح إدراكات ذات معنى فى الإنسان بفضل العنصر أو المبدأ الروحي وبالمثل فى الإنسان شهوة إشباع الجوع والعطش تماماً كما فى الحيوان لكن المبدأ الروحى يغير تلك الشهوة فى الإنسان إلى رغبة تحقيق غاية ، وهكذا.

ولقد ذهب جرين إلي أن ماهو صالح هو مايؤدى الى إشباع

رغبة، ليس بمعنى إشباع رغبات حيوانية معينة، ولكن بمعنى إشباع إدراك الوعى الذاتى للشخصية ككل، وتبعاً لجرين فإن الفعل الإرادي هو ذلك الفعل الذى يتجه الشخص وفقه إلى تحقيق فكرة ما تتعلق بهدف يسعى الشخص وقتها إلى إشباعه، وتلك القدرة على التطلع إلى إدراك فكرة هى خاصية المبدأ الروحى فى الإنسان، وهى قدرة يكون الإنسان من خلالها صورة طبق الأصل للمبدأ الروحى للكون الذى نطلق عليه إسم الله. وكما أن الله يدرك الكون فإن الإنسان يستطيع فى جانبه الروحى رؤية المستقبل وإدراك الخير فى نموه الروحى فى مسار التاريخ.

ولقد تتبع جرين كما تتبع هيجل من قبل المبدأ الأخلاقى الروحي عبر التاريخ، وذهب إلى أن الإنسان كلما تطور وتقدم زادت أخلاقه نمواً ووعياً من جهة، وإتساعاً وعمقاً من جهة أخرى. ومن هذا المنطلق الأخير يدرك أن خيره لايجب أن ينحصر فى أسرته أو قبيلته أو أمته ولكن فى البشرية بأسرها.

٤ - موقفي وواجباته

إن عدم وجود فرد يستطيع أن يصل الى الكمال هو أحد صعوبات هذا المعيار، ومن هنا كانت الدعوة القائلة بأن على كل فرد أن يشغل مكاناً معيناً فى النظام الإجتماعى وألا يطمح في الوصول الى الكمال المطلق. بيد أن ذلك لايمنع الإنسان من تحديد موقفه وواجباته من الناحية الأخلاقية، فعليه أن يحيا حياة صالحة، وأن يثابر على تأدية وظيفته فى المجتمع من النقطة التى يقف فيها، وأن يطيع ضميره، وأن يمتنع عن فعل الأنماط الممنوعة من السلوك ولقد أشار برادلى فى كتابه «دراسات أخلاقية» الى أن كل فرد يكون له موقف معين فى المجتمع الذى ينتمى إليه ويتوقف أهم جزء فى حياته الأخلاقية على تنفيذ واجباته نحو هذا الموقف المعين، ومن خلال قيامه بهذا العمل يتمكن من إكتشاف مجال أخلاقي أو سيره من خلال الاتصال الإجتماعى بالآخرين. فيدرك الأنا والنحن، ويعرف الحد الوسط بين تحقيق الذات وبين التضحية بالذات.

٥- مذهب الأديامونيزم Eudaemonism

إستخدم أرسطو كما سبق أن ذكرنا ذلك المصطلح لكى يقصد به «السعادة» كغاية أخلاقية. وكلمة «إديامونيزم» تستخدم لمجموعة من النظريات الأخلاقية التى تربط حالة السعادة بعملية «التحقق الذاتى» ويمكن أن نحدد«الإديامونيزم» كنظرية أخلاقية تعتبر الغاية الأخلاقية فى كمال الطبيعة الكلية للانسان بما فى ذلك سعادته الكاملة فى تحقيق ذاته، وطبقاً لهذه النظرية تختلف السعادة عن اللذة فيما يلى:-

١- أن السعادة لاتصاحب كاللذة بنشاط جزئى واحد بل تصاحب بمجموعة متناسقة من النشاطات.

٢- أن السعادة أكثر دواما وأقل عرضة للتغير من اللذة.

٣- ولكون السعادة مرتبطة أرتباطاً وثيقاً بالنشاطات التى تصاحبها، فليس من اللائق إذن أن نتحدث عن نشاط جزئى على أنه جزء من السعادة، إن السعادة هى سعادة الحياة ككل. ولعل هذا هو ماعبر عنه «سولون» الذى اقتطف منه أرسطو قوله «لايكون الإنسان سعيداً حتى يموت».

٦- خاتمة (نتائج الفصل)

إن معيار الكمال لايزودنا فى الواقع بأي مقياس أو حل وسط بين النظريات الغائية فى الأخلاق وبين نظرية علم أداء الواجبات الأخلاقية. كما أنه من الصعب تحديد مفهوم «الكمال» أو الاتفاق حول معنى واحد له، هل هو المطلق عند هيجل؟ هل هو العنصر الروحى عند جرين؟ هل هو «الواجب» عند كانط؟ هل هو أعظم نتيجة خيرة تنجم عن الأفعال؟ هل هو الاتساق والترابط؟ الواقع أننا لانجد تحديداً واحداً دقيقا له، وبالتالى نحن لانتمكن وفق معيار الكمال أن نحدد الحياة الخيرة، أو الحياة الأخلاقية على نحو أكيد.

الفصل السادس عشر
معيار القيمة

١- مفهوم القيمة .

٢- القيمة الأصلية .

٣- الأشياء الخيرة فى ذاتها كغاية للفعل الأخلاقى.

٤- الشخصية الصالحة كغاية أخلاقية.

٥- الأفعال الصائبة كخير فى ذاته.

١- مفهوم القيمة

يمكن أن نميز بين الأخلاق التى تعالج السلوك الخير والشرير وبين مبحث الخير الذى يعالج موضوع الخير والشر بوجه عام كالصور الجمالية والتجربة الصوفية جنباً إلى جنب مع الموضوعات العامة فى الأخلاق.

وكثيراً ماتم تعريف مبحث الأكسيولوچيا أو الخير على أنه علم القيمة، وترى إحدى مجموعات النظريات الآخلاقية وهى المجموعة الغائية بأننا عندما نطلق على فعل بأنه صائب أو طالح، فكل مانعنيه أن هذا الفعل تنجم عنه نتائج ذات قيمة. ولسوء الحظ فإن الإستعمال الشائع فى اللغة الإنجليزية هو إستخدام كلمة خير وليس كلمة قيمة حين الإشارة الى الأشياء ذات القيمة، وسوف نشير هنا منعاً للبس والغموض إلي الأشياء ذات القيمة على أنها أشياء خيرة أو صالحة.

إن مصطلح «قيمة» أتى الى مجال الأخلاق عن طريق علم الإقتصاد وقد استخدمت كلمة «قيمة» فى الاقتصاد بالمعانى الآتية:-

١- قيمة الاستعمال أو القيمة المستخدمة، أى قدرة الموضوع على إشباع حاجة أو رغبة إنسانية.

٢- قيمة التبادل، تقوم فى العصر الحاضر على أساس تحديد قيمة السلعة بالمال.

وتشير الفكرة الاقتصادية «للقيمة المستخدمة» إلى تمييز هام جداً بين أشياء القيمة، وهو ذلك التمييز الذى أقامه دافيد روس بين موضوعات الإشباع وموضوعات الإعجاب؛ فموضوعات الإشباع هى مايطلق الاقتصاديون عليها «القيمة المستخدمة»، وهى تمثل كل شئ يؤدى إلى إشباع الكائنات الحية بأية طريقة تحصل عليها تلك الكائنات، كما تمثل كل الأشياء السارة لأنه تشبه بدورها رغبات ما. ومن وجهة النظر الأخلاقية نستطيع أن نقول أن الموضوعات لاتكون خيرة أو صالحة من الوجهة الأخلاقية لأنها تؤدى فقط إلى إشباع رغبات أو لكونها موضوعات إشباع. أما موضوعات الإعجاب فقد لا تؤدي إلى إشباع ما اللهم إلا في كونها حالات سيكولوچية مشبعه، ومع ذلك فنحن لانستطيع القول أيضاً بأن موضوعات الاعجاب هى وحدها الموضوعات الأخلاقية.

وهناك تمييز آخر بين القيم الوسيلية والقيم المطلقة، القيمة الوسيلية هي تلك التى تستخدم كوسيلة توصلنا إلى غاية، وكل

«القيم المستخدمة» هى من هذا النوع. أما القيمة المطلقة فهى تلك التى تكون خيراً فى ذاتها وليست وسيلة لأى غاية أخرى، وموضوعات الإعجاب تنتمى إلى هذا النوع من القيم.

٢- القيمة الأصلية

القيمة الأصلية هى القيمة ذاتها أو القيمة المطلقة وليست القيمة كوسيلة أو كأداة توصلنا إلى الخير أو النفع. ويمكن أن نميز بين تصور القيم الأصلية وبين النظريات الأخلاقية، ولقد سلم سيدجويك بأن اللذة قيمة أصلية، بينما ذهب كانط إلى أن اللذة ليست قيمة أصلية، ولايمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت جزءاً من الخير فى ذاته. أما مور فلقد قرر أن كل شئ يعد قيمة فى ذاته يمكن تصوره على أنه بناء مركب من نوع معين أطلق عليه إسم **«الكل العضوى»**. ويبدو أن مور قد إشتق ذلك التصور من الحيوانات العضوية حيث يعمل كل عضو وهو فى علاقة وطيدة بالأعضاء الأخرى، أو من وحدة العمل الفنى حيث تضفى أجزاؤه عليه نوعاً من الإتساق والجمال.

ويمكن التعبير عن هذا التصور بالقول بأن «أجزاء الكل العضوى تعتمد تماماً على بعضها البعض» أو «بأن الأجزاء لايمكن أن تكون ماهى عليه اللهم إلا بوجود الكل الذى يحويها».

ولقد فسر مور الكل العضوى فى ضوء مصطلحات القيمة حين قال «إن قيمة الكل لاتحمل تناسباً منتظماً لمجموعة قيم أجزائه

«وهذا هو الحال فى الكائنات الحية، فلكل عضو منفصل من أعضاء الجسم قيمة صغيرة لكن إذا تم إضافة تلك الأعضاء بعضها إلى البعض الآخر يصبح لها فى إطار الكل قيمة أعظم، وهذا ينطبق على العمل الفنى، حيث يكسب العمل الفنى ككل قيمة أكبر من قيمة كل جزء من أجزائه على حدة».

٣- الأشياء الخيرة فى ذاتها كغاية للفعل الأخلاقى

ماهى الأشياء الخيرة فى ذاتها، وأى منها يتصف بالصفة الأخلاقية؟ لقد ذكر مور فى كتابه« مبادئ الأخلاق » الاستمتاع بالأشياء الجميلة ولذة الجماع الجنسى .. بيد أن هناك أشياء أخرى مختلفة يمكن عدها خيراً فى ذاته مثل الاتحاد بالله، وإدراك الحق ، والابداع الفنى، أو حتى إشباع بعض الرغبات الجسمية كتلك التى ذكرها مور، ومن الأفضل أن نتصور وجود تلك الأشياء بذاتها، وأن نقرر أن وجودها سيكون أفضل من عدم وجودها.

يمكن أن نقول بأنه توجد أشياء خيرة في ذاتها لاتتأثر بالمسعى الإنسانى تماماً (فالسماء المرصعة بالنجوم تكون منعزلة عن الإنسان أو أى مشاهد أخرى) ومن ثم لاتكون خيرة بالمعنى الأخلاقى. كما قرر كانط أن الخير فى ذاته لايتم إلا على يد الله أو أي منبع كوني آخر غير الانسان. وحتى الأشياء التي ذكرناها فى بداية تلك الفقرة لاتقتصر على الانسان وحده، فالأستمتاع بالأشياء الجميلة يعتمد على وجود تلك الأشياء الطبيعية، وعلى إمكانيات طبيعية فى الإنسان وإلى تهذيب للذوق. وتعتمد لذة

الجماع الجنسى على مواهب طبيعية توجد فى أولئك الذين يمارسونها مثل القدرة على الكلام وعلى إرادتنا وإرادة الرفقاء. وبالمثل يكون الاتحاد بالله، وإدراك الحق والإبداع الفنى تعتمد على الله وتعقد الطبيعة والمواد المستخدمة فى الفن. ومن ثم نصل إلى نتيجة جد هامة وهى أن بلوغ أهدافنا لاتعتمد علينا وحدنا بل تعتمد على ظروف خارجة عنا، وعلى ذلك يجب أن نقرر أن «هذا الفعل يكون صائباً لأننا خبرنا فى أحوال عديدة أنه ينتج نتائج معينة».

وهناك سؤال آخر هو «أى من هذه الخيرات فى ذاتها يستحق أن نصل إليه؟ وهل يمكن أن نقول أن واحداً منها يكون أكثر أصالة من الآخر؟ يمكن أن نبدأ إجابتنا بالقول بأن الموضوعات التى تثير الإعجاب تكون أفضل من موضوعات الإشباع. إن الخير الأصلي الذى يثير الشعور الخاص بالاعجاب يكون فى مرتبة أعلى من تلك التى تحقق الإشباع. ويمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك حين نقول أن موضوعات الإشباع التى نعتبرها خيراً بالمعنى الواسع للخير المستخدم فى مبحثي القيم ليست خيراً أخلاقياً بالمرة. ومن ثم يمكن حصر الخير الأخلاقى فى موضوعات الإعجاب أو يكون الخير الأصلى الذى يستهدف الصواب أو الأفعال الطيبة هو ذلك الذى يستحق الإعجاب.

ويمكن أن نقول شيئاً واحداً عن الخير الأخلاقى الذى يستحق الاعجاب به وهو أن الأفعال المؤدية إليه يجب أن تتسم بالصلاحية الأخلاقية والإلتزام ويمكن إعطاء بعض الأمثلة على الإلتزامات الموجودة فى النظرية الغائية، فهناك أشياء عديدة خيرة فى ذاتها يكون لها قوة السحر على بعض الأفراد بحيث يمكن أن يضحوا بحياتهم من أجلها. فالقديسون يضحون بحياتهم من أجل الاتحاد بالله، ويناضل الفلاسفة والعلماء من أجل الوصول الى الحقيقة، ويجهد الفنان نفسه من أجل خلق موضوعات جمالية وهكذا.

ونحن نجد محاولة لترتيب الأشياء الخيرة فى ذاتها فى كتاب راشدال Rashball «مذهب المنفعة المثالى» حيث يضع «السعادة» التى ينشدها النفعيون كغاية أخلاقية وحيدة فى القمة، ثم يضع الفضيلة فى مرتبة عليا، وقريب من الفضيلة وضع النشاط العقلى ثم التقدير الجمالى ثم تأتى اللذة فى قاع هذا الترتيب.

بيد أن هذا الترتيب يختلف من إنسان إلى آخر: فرجل الدين، يدعى فى كل زمان أن الاتحاد بالله هو أعظم الخيرات، بينما يسلم أرسطو وغيره من الفلاسفة بأن حياة التأمل الفلسفى هى أعظم حياة، أما ريد وبرديائف فيذهبان إلى أن إنتاج الفن الخّلاق هو أعظم الخيرات جميعاً. وقد يوافق معظم الناس على أن الخيرات السابقة أفضل أو أعظم رتبة من لذة العلاقة الجنسية، والتمتع

بالجمال، وملذات الطعام والشراب فتلك الأخيرة موضوعات إشباع وليست موضوعات إعجاب.

٤ - الشخصية الصالحة كغاية أخلاقية

لقد تعمدنا إغفال ذكر الشخصية الصالحة حينما عرضنا قائمة الأشياء الخيرة فى ذاتها والتى تستحق الأعجاب وذلك لإفراد جزء خاص للحديث عنها. ولقد حصر بعض الأخلاقيين مصطلح «الخير الأخلاقى» فى الشخصية الصالحة أو الخيرة وفى الأفعال المؤدية إليها. وقريب من نفوسنا أن نقرر بأن الشخصية الكاملة هى أعلى الشخصيات التى تتمتع بأعظم قدر من الخيرية، لكن المسألة على هذا النحو قد تؤدى بنا إلى دوار: فالقول بأن الشخصية الصالحة ليست إلا مجرد أفعال تؤدى إلى الشخصية الصالحة هو دوار، وحينما نحصر الأفعال الصائبة فى تلك الأفعال التى تنتج أفعالاً صالحة فى ذاتها وليس في شخصية صالحة فإننا بذلك نهمل أفعالاً عامة مثل قول الصدق، والتعامل بأمانة، ونفشل فى تفسير الإلتزام بالأفعال الصائبة بأى صورة.

غير أن أسهل طريقة تضع الشخصية الصالحة فى وضعها السليم، وربما فى وضعها الفريد، هو أن نقبل النظرية الغائية فى علم الأخلاق التى تقرر أن الأفعال الصائبة أفعال لها قيمة فى ذاتها، وغايات فى ذاتها، وليست وسائل لغاية. والواقع أن أغلب

الأفعال التى يطلق عليها أصحاب نظرية الواجبات الأخلاقية بأنها أفعال صائبة أو صالحة أخلاقياً لها تأثيرات من نوعين:

أ- توليد هذه الأفعال لنواتج صالحة فى ذاتها مثل الزمالة الانسانية أو اللذة.

ب- تأثيرات على شخصية الأنسان ذاتها بإعتبار أن الانسان- كما ذهب كانط - غاية فى ذاته. وأن النفس الفاضلة هى أعظم إنجاز فى الحقل الأخلاقى.

وكثير من الناس الذين قبلوا القيمة الأصلية للشخصية الإنسانية، وحددوا لها مكانة أكبر بين سائر أنواع الخير الأخرى لازالوا مترددين في القول بأن الهدف الواعى للشخص يجب أن يكون تحقيق شخصيته الكاملة، أو تحقيق «ذاته الحقيقية» أو تطوير شخصيته. وذلك لأن خبرتهم علمتهم أن الأفعال الصائبة يمكن أن تؤدى الى هذا، رغم أنه يبدو واضحاً لهم، أن الفعل الصائب قد لايؤدى إلى خيرهم، وإنما إلى خير زميل أو زملاء لهم، ومن ثم يبدو أن هناك نوعاً من «الأنانية» والاضطراب فى قول كانط أننا يجب أن نبحث عن كمالنا وعن سعادة الآخرين، فهناك تناقض بين مذهب الكمال وبين مذهب اللذة.

ويظهر من هذا النقاش أن هناك موضوعات تستحق الإعجاب،

وهى أشياء خيرة فى ذاتها، ويستهدف الناس الوصول إليها. ونحن نطلق هذه الأشياء الخيرة إما لذاتنا وإما للآخرين، وأعظم شئ بين هذه الخيرات هى الشخصية الصالحة. أما الأشياء الخيرة التى ليست إلا مجرد موضوعات إشباع فهى لاتطلب من أجل ذاتها، وإنما تطلب من أجل غيرها (موضوعات الإعجاب).

٥- الأفعال الصائبة كخير فى ذاته

إحدى الصعوبات الناتجة عن النظرة الغائية تتمثل فى القول بأن الغاية تبرر الوسيلة. فإذا كانت الأفعال صائبة بسبب نتائجها التى تنجم عنها فمن الصعب أن نفسر الخبرة العامة للأفعال الخاطئة التى قد يكون لها جوانب أو نتائج خيرة. إن الغائيين يستطيعون فقط أن يفسروا خطأهم بالإشارة الى أن الفعل مثار النظر يؤدى الى غاية سيئة. وحتى فى حالة الفعل الذى يعد وسيلة نحو غاية يجب أن نحكم على صواب هذا الفعل ليس فقط فى شكل مايفضى إليه من غاية فقط ولكن من جهة صلاحيته لموقفنا ككل أيضاً.

بيد أن نظرية الواجبات تقف موقفاً آخر فهى ترى أن الفعل ذاته وليس نتائجه هو الصائب وهو الخاطئ فى ذاته كما يذهب الرأى العام الشائع باطمئنان إلى أن فعلاً ما مثل الصدق هو فعل صائب فى ذاته. وهم هنا يغفلون الحالات الاستثنائية التى يكون فيها الفعل صائباً فى موقف خاص وظرف فريد.

الفصل السابع عشر
الفضيلة

١- معنى الفضيلة.

٢- معالجة أفلاطون للفضائل.

٣- الفضائل الأصلية.

٤- المفهوم الأرسطى للفضيلة.

١ - معنى الفضيلة

إن الكلمة اليونانية αρετη التى ترجمت إلى الانجليزية بكلمة الفضيلة Virtue إستخدمت للدلالة على التميز فى أى نوع أو شكل، ونحن نجد الكلمة الإنجليزية تستخدم بنفس المعنى من وقت إلى آخر وذلك حين نقول مثلاً «لقد فقد الدواء فضيلته». بيد أن التميز يشير بوجه عام إلى تميز يخص الإنسان، ومن ثم فالفضيلة تتصل بالعالم الإنسانى وتلصق به وحده. وفى الأخلاق إستخدمت كلمة الفضيلة بمعنيين مختلفين هما:

أ- الفضيلة كصفة للشخصية، وهى إستعداد لعمل ماهو صائب فى إتجاه محدد، أو القيام بأحد الواجبات العامة التى ذكرناها سابقاً.

ب - الفضيلة عادة سلوكية تتوافق مع صفة الشخصية أو استعدادها، فنحن قد نشير إلى الأمانة فى فرد أو الأمانة فى معاملاته على أنهما فضيلتان متساويتان.

ولقد قسم ليرد Laird الفضائل إلى ثلاث فئات :

١- فهناك الفضائل التى أسماها ليرد «الصفة الصائبة»

والفضيلة من هذا النوع تتكون من أداء واجب من نوع معين ومن نوعية الشخصية التى تؤدى هذا النوع من الفعل. والتمييز الوحيد الذى يمكن إقامته بين السلوك الفاضل من هذا النوع وبين السلوك الصائب هو أن مصطلح السلوك الفاضل يؤكد على آداء ماهو صائب بصورة معتادة.

٢- وهناك الفضائل التى أسماها ليرد **«الصفة الضرورية أو اللازمة»** وهذا النوع يكون ضرورياً للشخصية الشريرة، وقد تؤدى إلى زيادة الشر فى الفرد الشرير. وتشتمل مثل هذه الفضائل على الفطنة والمثابرة، فالنذل الشرير الذى يثابر فى شروره أسوأ من الشرير المتردد فى فعل الشر.

٣- وهناك الفضائل التى أسماها ليرد **«بالصفة الكريمة»** وهى فضائل من النوع العاطفى أساساً، وهى تضيف لمسات جمالية وأخلاقية على ماحولها من أفعال صالحة، وأحياناً تضيف صفة غريبة من النبل على السلوك الذى يعد خاطئاً من وجهة النظر الأخلاقية. ونحن نجد ذلك فى الشجاعة الخطرة التى يوصف بها أحياناً قطاع الطرق وفى الوفاء المقدم إلى أناس لايستحقونه تماماً. ويبدو أن للفضائل من هذا النوع قيمة فى ذاتها.

أن النوع الأول من الفضائل يبدو أنه أهمها جميعا لا بالنسبة إلى الحياة الأخلاقية وهى ماسوف نركز عليها فى هذا الفصل. أما

النوع الثانى فهو يعتمد على النوع الأول، إذ لايكون لهذا النوع من قيمة إلا إذا ارتبط بالنوع الأول، أما الفضائل من النوع الثالث فهى تعتمد أكثر على المواهب الطبيعية وتنظر فى الأفعال التى تكون أكثر من أداء الواجب.

وكما تختلف الواجبات من شخص إلى آخر، كذلك تختلف الفضائل طبقاً لموقف كل إنسان. ولقد إعترف أرسطو بذلك حين أشار إلى أن الشجاعة المطلوبة من جندى أقرب إلى الإندفاع منها إلى الشجاعة المطلوبة من الرجل السياسى، وهناك إختلاف مماثل فى التأكيد على فضائل مختلفة فى ظروف مختلفة للمجتمع؛ ففى العصر الصناعى وعندما تمتعت إنجلترا بسلام نسبى لفترة طويلة كتب سبنسر يقول «يكتسب السلوك جزاءه الأخلاقى بالتناسب مع الأنشطة المبذولة فى الصناعة، حيث يصبح السلوك أقل عسكرية وأكثر صناعية» والواقع أن تلك الفترة التى كتب فيها سبنسر بدت الفضائل العسكرية أقل أهمية بكثير من الفضائل الصناعية، بيد أن الأجيال التى شاهدت الحربين العالميتين الأولى والثانية أعادت التأكيد على أهمية وتفوق الفضائل العسكرية. ومن ثم قد يقودنا هذا إلى تبنى الموقف النسبى الذى يرى أن ماهو فاضل يتأثر تماماً بالظروف المحيطة، وهذا مالانقبله هنا. نعم إن الفضائل الأساسية عند الإغريق وهى العدالة والحكمة

والشجاعة والعفة يمكن أن تطبق بصورة مختلفة عما كانت عليه لدى اليونان ووقت بركليس، بيد أن طبيعة هذه الفضائل الأساسية ظلت كما هي.

٣- معالجة أفلاطون للفضائل

نحن نجد فى جمهورية أفلاطون تفسيراً واضحا للمذهب الإغريقي فى الفضائل الأربع الأصلية ولايمكن أن نقدم تقديما ملائماً لتلك الفضائل أفضل مما نجد فى تلك المحاورة الأفلاطونية؛ ففى حوار سقراط مع بعض أصدقائه تم طرح **السؤال**: ماهى العدالة؟ وكانت هناك إجابتان رداً على هذا السؤال :

الأولى : أن العدالة تتوقف على فعل الخير للصديق وجلب الأذى للعدو.

الثانية : أن العدالة إسم وضع لصالح الأقوى. بيد أن سقراط فى تفنيده للأجابة الأولى يقول إن الإنسان الصالح مادام صالحاً فهو لايسبب الشر حتى لاعدائه، لأن الخير هو الذى ينبع من الشخصية العادلة وليس الشر. ثم يذكر فيما يتعلق بالإجابة الثانية أنها ترتبط برأي الشكاك القائل بأن القوانين من صنع الأقوياء أقاموها من أجل تحقيق مصالحهم الخاصة، ويرى أن كل فنان يسعى إلى الكمال فى فنه، فالطبيب يسعى إلى البحث عن الصحة الجيدة لمريضه، والحاكم يبحث عن صالح رعاياه، وكذلك قاضى العدالة يبحث عن صالح رعاياه: القوى منهم والضعيف وليس عن صالحه.

غير أن سقراط (١) وإن كان قد قرر زيف الرأيين السابقين إلا أنه لم يقدم لنا فكرة واضحة عن ماهى العدالة. ولقد دفعه محاوران له لأن يقدم وصفاً كاملاً للعدالة من خلال إثارته بالقول

---

(١)يندر أن نجد فى التاريخ عبقرية معقدة كعبقرية سقراط، فلقد كان وطنياً مخلصاً، شجاعاً صادقاً، ازدرى الإسراف بالمدينة وراح ينادى بالرجوع إلى عيش الفطرة الأولى (وسوف ينادى بندائه أفلاطون فيما بعد. كما سوف يمجد جان جاك روسو فى العصر الحديث حال الطبيعة الأولى)، فكان يسير حافى القدمين يقاوم الجوع والعطش. وانخرط فى سلك الجندية، ومع ذلك فلقد كان محدثاً لبقاً بارعاً دقيقاً سخر من أمهر السوفسطائين، وتهكم عليهم وأستطاع أن يسحر ببيانه واتقاد قريحته شباب أثينا للتأثير فيهم وتوجيههم نحو حياة سياسية وإجتماعية وأخلاقية خيرة.

وكان سقراط فوق هذا، وخلافاً للسوفسطائيين، رجلاً متصوفاً يعتقد أن الآلهة توحى إليه ويرى أن كاهنة (دلفى) الناطقة بوحى (أبولون) قد زفت إليه بشرى الحكمة. فأخذ يبشر بها، إعتقاداً منه بأن الله قد أقامه معلماً مجانياً يرتضى الفقر فى سبيل رسالته، راغباً عن متاع الحياة وزخرفها. وقد صرفته عنايته بتثقيف الأرواح والعقول عن طلب الشهرة والمجد، وعن الإهتمام بشئونه الخاصة وأمواله.

ونتج عن إيمانه بالآلهة وحكمتها أن أعاد إلى القوانين - التى سلبها السوفسطائيون قدسيتها - قيمتها ورهبتها. فلقد ميز سقراط بين القوانين غير المكتوبة والقوانين المكتوبة الأولى قوانين إلهية والثانية قوانين بشرية وإن كانت مستمدة من القوانين الإلهية ففى «مذكرات سقراط» نجد سقراط يسأل هيبياس قائلاً:

- هل تعرف قوانين لم تكتب؟ فأجاب هيبياس.

- نعم، إنها القوانين التى لاتختلف فى جميع البلدان، والتى تبحث فى موضوع واحد.=

بأن للظلم مميزات فى العالم العملى أكثر من العدالة. إن الرجل العادل يواجه الشهادة فى نهاية الأمر، بينما يمكن للظالم حتى بعد موته أن يقنع الآلهة بتقديم القرابين. وهذا ماجعل سقراط يقوم بتحديد وتعريف العدالة والدفاع عنها.

لقد بدأ سقراط وهو يتحدث بلسان أفلاطون فى المحاورات

=- هل تستطيع القول أن الناس هم الذين وضعوها؟

كيف يصح ذلك، مادام البشر لم يستطيعوا أن يجتمعوا كلهم، وهم لايتكلمون لغة واحدة.

- من الذى وضع هذه القوانين إذن فى رأيك؟

- أعتقد أن الآلهة هى التى أوحت بها الى البشر. لأن القانون الأول لدى الناس جميعاً هوقانون إحترام الآلهة (أكزونوفان: مذكرات سقراط).

ومن ثم فالقوانين غير المكتوبة تمتاز بأنها كلية وشاملة وأنها من وضع الآلهة ... لقد نقشت الآلهة هذه القوانين فى قلوب الناس، وهى تحمل في ذاتها عقاب من يخالفها. وما القوانين المكتوبة سوي صورة أو نموذج من القوانين الإلهية غير المكتوبة. وبها إستقت القوانين الشعبية عظمة قدسية من عظمة نموذجها الإلهى وقدسيته. وعلي هذا يعيد سقراط قدسية القوانين إليها، تلك القدسية التى هدمها السوفسطائيون.

ويري سقراط أن مصلحة الفرد تتفق دائماً مع مصلحة المجموع، وأن الخير الفردى لاينفصل عن الخير العام. وهو هنا يهدم مبدأ المنفعة الفردية الذى نادى به السوفسطائيون.

تساءل السوفسطائيون، وتساءل سقراط، عن الخير والشر، والعدالة والظلم، والتقوى والإلحاد ... إلخ وأفاد الأولون من إبهام الكلمات، فأتخذوا التعريفات=

بدراسة «العدالة فى الدولة» بدلا من أن يدرس «العدالة فى الفرد» وذلك كى تتضح هذه الفكرة على هذا النطاق الواسع. ورأى أن الدولة تنشأ بسبب أن كل فرد يجد نفسه عاجزاً عن أن يفى بمتطلباته بنفسه فيلزم أن يتعاون مع الآخرين من خلال تقسيم

= الغامضة الناقصة مبادئ يقيمون فوقها صرح جدلهم الزائف، أما سقراط فقد قارعهم الحجة بالحجة، مقيما للتعريفات الدقيقة ومحدداً للمصطلحات معانيها المحددة مستخدماً منهج التهكم والتوليد، التهكم ينقذنا من أخطائنا وينقى ضمائرنا حتى نصبح متهيئين لتلقى الحقيقة، أما التوليد فغايته إيصالنا إلى الحقيقة، تلك التى لاتتكشف إلا فى نفوسنا، إذ أننا ولدنا بها.

والحاكم عند سقراط يجب أن يكون حكيماً فيلسوفاً، فكان يجهر علانية بأمنيته بأن يحكم الناس أحكم الناس، وكان يثور إذا رأى أن تعيين الحكام والشيوخ خاضع للصدفة والاتفاق أو الظروف والملابسات. ومارس حريته السياسية بأقصي مايستطيع حتى أنه رفض التصويت على الحكم بالأعدام على القادة الذين قاتلوا فى (أرجينوزا) غير مهتم بالغليان الشعبى ولابغضب الحاكمين.

سخر سقراط من السوفسطائيين وتلاميذهم، وهاجم نظريتهم عن الحق للأقوى، ذاهباً إلى قدسية القوانين، وضروريتها وكليتها بالنسبة إلى الجميع .. إلى الضعيف والقوى سواء بسواء. وأعاد للأخلاق قيمتها وعموميتها وهاجم نسبيتها، كما أعاد للمجتمع بنظمه المختلفة هيبته وللدين قدسيته. ورأى العودة إلى حال الطبيعة الأولى ... إلى عيش الفطرة الأولى بكل بساطتها ونقائها التام، وأنقذ المعرفة من براثن الشك السوفسطائى، ووصل بين خير الفرد وخير المجموع، وأصلح عقول الشباب مما ملأها به السوفسطائيون، ورأى أنه من الضرورى أن يحكم الناس أحكم الناس فكان بذلك مقدمه للارهاصات الأولى والجوهرية للفكر السياسى الأصيل (المترجم).

العمل وتنظيم أسلوب التعاون بين الأفراد (١) ومن بين هؤلاء توجد فئة الحراس، الذين يتمثل عملهم فى حماية دولة المدينة

(١) رأى أفلاطون فيما يتعلق بنشأة الدولة أو المدينة أن عدم إستقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه وإفتقاره إلى الآخرين هما سبب نشأة الدولة أو المدينة، وأن المجتمع بحالته السليمة إنما نشأ سداً لحاجتنا الطبيعية، مثل الطعام والمسكن والكساء، ثم الصناع، ثم يذكر سقراط أمام محاوره أدمنتس

- على أنه يندر اختطاط مدينة، فى أى موقع كان، دون افتقارها إلى واردات.
- يندر .
- فيلزمنا أشخاص أخرون، يجلبون مانحتاج إليه من المدن الأخرى.
- يلزم .
- إذا ذهب المندوب فارغ اليد مما يحتاج إليه الأقوام الذين نستمد منهم ماتفتقر اليه من المواد عاد يخفى حنين.
- هكذا أظن .
- فلا تقتصر المدينة على ماتستهلكه، بل يلزم أن يزيد منتوجها على إستهلاكها ليكون لها ماتدفعه بدل ماتستورده من الخارج.
- يجب ذلك.
- فتحتاج مدينتنا إلى زراع وصناع أكثر مما سبق ذكره.
- تحتاج.
- وإلى وكلاء كثيرين لتصدير البضائع وتوريدها، هم التجار - أليس كذلك ؟
- بلى .
- فإذن نحتاج إلى تجار أيضاً.=

من الغزو الخارجي وتوسيع رقعة الدولة كي تجابه City- State تكاثر السكان وذلك بالاستيلاء على أراض من المدن الأخرى. ولقد

= - مؤكد . (أفلاطون . جمهورية أفلاطون . ترجمة حنا خباز - الكتاب الثاني).

وبديهي أن التجارة تحتاج الى ملاحين لنقلها بحراً، وسائقين لنقلها براً، كما تحتاج الى فتح الأسواق، وتداول النقود لتسهيل المعاملات، ووجود العمال والبسطاء المأجورون.

وبديهي أيضاً أن أناساً يعيشون في مثل هذه المدينة لابد وأن يحيوا حياة الفطرة السليمة الهنية والواقع أن أفلاطون يؤيد مثل هذه الحياة، ويحبذ مثل هذه المجتمعات، ففيها «يجني الناس ذرة وخمراً، ويصنعون ثياباً وأحذية، ويشيدون لأنفسهم بيوتاً، ويمكنهم العمل صيفاً وهم أكثر الوقت بدون أحذية ولا أردية. أما في الشتاء فيجهزون بما يلزمهم منها، أنهم يقتاتون بالقمح والشعير، ويصنعون خبزاً وكعكاً .. ويجلسون على أسرة مصنوعة من أغصان السرو والآس، ويتمتعون بصفاء العيش مع أولادهم، راشفين الخمور، مكللين بالغار، مسبحين الآلهة، معاشرين بعضهم بعض بسلام، ولايلدون أكثر مما يستطيعوا أن يعولوا، إحتسابا من الفاقة والحرب». (جمهورية أفلاطون. الكتاب الثاني).

ولكن غلوكون أحد محاوري سقراط (وسقراط هنا يتحدث بلسان أفلاطون) يعترض على مثل هذه المدينة، مطالباً بحياة تسودها الرفاهية.

وهنا يقرر أفلاطون أن مدينة تسودها الرفاهية كتلك التي يطلبها غلوكون تحتاج علاوة على ماسبق من الضروريات اللازمة لحياة الفطرة إلى مد أطرافها، وأن تملأ بالمهن المنوعة التي لاتوجد في المدن لمجرد سد الحاجات الطبيعية، مثال ذلك الصيادون، وأرباب الفنون، والشعراء، والمنشدون، والممثلون، والراقصون، والقصاصون، والمقاولون، وصناع الأدوات على أنواعها، وصانعوا البهارج، وحلى النساء، والمرضعات، والممرضات، والحلاقون، والطهاة، والأطباء.=

أولى أفلاطون أهمية خاصة لهذه الفئة أو لتلك الطبقة. ويجب أن يحمل هؤلاء الحراس كل الحب لطبقة أو فئة الفلاسفة، كما يجب أن يكونوا على قوة جسمية وعلى شجاعة حتى يدافعون عن دولتهم

=ومن هنا تضيق حدود الدولة أو المدينة على سكانها بعد ماكانت كافية لسكانها الأولين، ومن ثم تضطر لمد نطاق مراعى المدينة وحقولها بواسطة الحرب.

وبالتالى نحتاج إلى تشكيل جيش من الجنود المحترفين، وتوفير العتاد الحربى لهم، ثم نحتاج إلى إنشاء عقل مدبر حاكم لهم.

ثم يستطرد أفلاطون فيبين أن الحاكم يجب أن يتصف ببعض الأوصاف الفطرية منها أن يكون فلسفى النزعة، محبا للمعرفة، وديعاً مع أصحابه، شديداً مع أعدائه. يقول أفلاطون «الحاكم الكفؤ» فى عرفنا. فلسفى النزعة، عظيم الحماسة، سريع التنفيذ، شديد المراس» (جمهورية أفلاطون: الكتاب الثانى) ويأخذ أفلاطون بعد ذلك على عاتقه فى آخر الكتاب الثانى من جمهوريته، والكتاب الثالث بأكمله بيان كيفية تهذيب وتربية الأحداث المعدين للحكم.

يجب أولاً- يقول أفلاطون- أن نكون فى غاية الحذر فى إنتقاء القصص التى تملى على أسماع الحكام فى حداثتهم، فلا يباح فى هذه القصص مايمس كرامة الآلهة، فلا يقال فيها أنها تشهر حرباً بعضها على بعض، أو أنها تنقض العهد أو الميثاق، أو أنها تنزل الكوارث بالناس، أو أنها تخدعنا بكذبها.

ويجب ثانياً ألا نشجع مخاوف الموت فى قلوبهم، لكى نحقق الشجاعة، وضبط النفس، وإحترام الذات.

كما يجب ثالثاً ألا يفرطوا فى الضحك، وأن يحتفظوا بالصدق دون الكذب وأن يكونوا عفاة و متحررين من حب المال.

ويجب أيضاً أن يعفى الحاكم من كل مهنة أخرى غير الحكم، لكى يتمكنوا من بلوغ أعلى مراتب الحذق والمهارة فى تدبير شئون الحكم.-

فى حالة الحرب. ولقد إقترح سقراط خطة تعليمية لطبقة الحراس تقوم على أساسين: الآداب أو الموسيقى، والتمرينات الرياضية

=ويجب أن يسن لهم نظام دقيق فى الأغانى والألحان والآلات الموسيقية، فلا يسلم لهم آلات موسيقية تنشئ فيهم الرخاوة وثبط العزائم، ويحظر عليهم أيضاً كل الألحان المركبة. والبسيط من هذه هو المباح لهم. وغرض هذا هو أن يتربى فى عقول الأحداث حكام المستقبل الشعور بالجمال والإتساق والإتزان وهى صفات تؤثر في سجيتهم، وفى علاقاتهم بعضهم ببعض.

ويجب أن يكون طعام الحكام بسيطاً ومعتدلاً وصحياً. وذلك يغنيهم عن الإستشارة الطبية إلا فى أحوال إستثنائية، كما يجب عليهم القيام بالتدريبات الرياضية، فنسبة التدريبات الرياضية للجسد هى نفس نسبة الموسيقى للعقل، والتربية الرياضية تقبل لترقية العنصر الحماسى، كماتقبل الموسيقى العنصر الفلسفى وأقصى أغراض التهذيب هو إعداد هذين العنصرين الحماسى والفلسفى بنسبة عادلة متزنة.

ويجب على الحكام أن يعيشوا عيشة شظف وتقتير، وأن يسكنوا الخيام لا البيوت، كما يجب ألا يمتلكوا ملكاً خاصاً.

وبعد أن يفيض أفلاطون فى تهذيب الحكام وتدريبهم يرى أنه من هذه الطبقة يجب إنتقاء وإختيار القضاة والحاكمين، ويجب أن تتوفر فى هؤلاء الذين يختارون للحكم سناً أكبر، وفطنة أوفر، وجدارة أعظم، ووطنية أعرق ، وأنانية أقل.

ودون الحكام تقوم فئة المساعدين أو الجند، ثم تقوم بعد هذه الفئة الأخيرة فئة الفلاحين والصناع والتجار، فتتكون الدولة من ثم من ثلاث طبقات، الأولى طبقة الحكام وقد مزجت الآلهة جبلهتم بالذهب والثانية طبقة المحاربين وقد مزجت الآلهة جبلهتم بالفضة، والطبقة الثالثة هى طبقة التجار والصناع والزراع وقد مزجت الآلهة جبلهتم بالنحاس والحديد.=

وعلى وجه خاص التدريبات العسكرية. فإذا ماتم تدريس تلك الأشياء بتناسب معقول بين بعضها البعض، فسوف تتطور من خلالها كل من العناصر الروحية والفلسفية فى النفس الإنسانية،

=أما أسلوب التهذيب والتربية، فيبدأ قبل ميلاد الحدث حتى نضمن له وراثة سليمة، وفى ضوء نظرية أفلاطون عن شيوعية النساء والمال يتم أخذ الأبناء الأصحاء، حيث ينضمون إلى مؤسسات عامة تشرف عليها الدولة وينشأ الأحداث معاً فتقوى أواصر الألفة والمحبة والتعاون فى نفوسهم مما يؤدى إلى تمكينهم من تسيير دفة شئون الحكم فيما بعد بهذه الروح.

وتستمر تربية الأحداث من ذكور وإناث ولم يفرق أفلاطون بين الرجل والمرأة بل ساوى بينهما، (أنظر فى ذلك كتابه جمهورية أفلاطون الكتاب الخامس الذى يدور حول المسألة الجنسية). حتى سن العشرين، فيتلقون تدريبات رياضية وموسيقية، ويختار منهم عن طريق الإمتحان من تثبت صلاحيته والجزء الأخير يتلقى فنون التدريب العسكرى لمدة عامين أو ثلاث، ثم يتلقون دراسات فى الحساب ثم الهندسة البسيطة ثم الهندسة المجسمة ثم الفلك على الترتيب. وفى سن الثلاثين يعقد لهم إمتحان آخر، ومن يختاره يمضى فى دراسة المنطق والفلسفة. وفى سن الخامسة والثلاثين توكل إليهم أعمال رئيسية فى الجيش والإدارة، إلا أن مهام الحكام ومشاكله لاتوكل إليهم إلا بعد بلوغهم سن الخمسين.

أما عن واجبات الحكام التى يجب أن يشملها بدورها التربية والتهذيب فهى:-

١- أن يحولوا دون الميل إلى إثراء البعض وفقر البعض الآخر.

٢- أن يسهروا ضد اتساع الأراضى إتساعاً سريعاً.

٣- أن يتشددوا فى قمع البدع فى فنى الموسيقى والتدريبات الرياضية.

٤- أن يتركوا بقية القوانين لفطنة القضاة.=

وسوف يتم إختبار الحراس فى مرحلة معينة من تعليمهم بطرق متعددة، وعلى الأخص من خلال قدرتهم على مقاومة الإغراءات. ومن خلال هذا التعليم يمكن لأبناء المواطنين المتواضعين أن يصبحوا حراساً إذا نجحوا فى الإمتحان، بينما يختص الراسبون منهم بالأعمال الدنيا (الزراعة - والتجارة). وهم يمثلون الطبقة الدنيا، أما الطبقة العليا فهم طبقة الحكام الفلاسفة، وتتكون من أولئك الذين نجحوا وتخطوا مرحلة الحراس بالنجاح وتلقوا مزيداً من العلوم المعقدة والفلسفات.

ويفترض سقراط بأن الدولة المنظمة بهذه الطريقة ستكون دولة فاضلة كلية بمعنى أن كلا من الفضائل الأربع الأصلية سيكون لها

=٥- أن يوكلوا أمر الطقوس الدينية لوحى أبولو إله دلفى.

ويمكن حصر مزايا الفطرة الفلسفية التى يتمتع بها الحاكم فيما يلى :-

١- حب المعرفة؛ فأرباب الفطرة الفلسفية هائمون بكل أنواع المعارف، لتتجلى لهم حقيقة هذا الوجود الخالد الذى لايتغير زماناً ومكاناً.=

=٢- حب الوجود الخالد حباً كلياً.

٣- حب الصدق ومقت الكذب، فالصدق قرين الحكمة.

٤- هجرة اللذات الجسدية، والهيام باللذات العقلية.

٥- شدة القناعة والعفة والبعد عن الطمع.

٦- نبذ كل ماهو وضيع وشرير، ونبذ الجبن.=

مجالها الكامل فى الدولة، ففضيلة الحكمة ستكون فضيلة ا
الفلاسفة، وستكون الشجاعة فضيلة طبقة الجند أو الحـ
والفضيلة الثالثة والدنيا من طبقات المجتمع والتى تمثل اا
والتجار والصناع هى فضيلة العفة.

بيد أننا لم نذكر حتى الآن الفضيلة الرئيسية للدولة اا
وهى فضيلة العدالة التى بدأت بها محاورة الجمهورية
سقراط يقول إن هذه الفضيلة كانت ضمنية فى كل ماقيـ
تنظيم الدولة، فقد تم إفتراض أن كل شخص ينبغى أن يقوم
ما يتوافق مع طبيعته وهذه هى العدالة، ولو تم مراعاة هذا
فستزدهر الحكمة بين الحكام، والشجاعة بين كل من ا
والحراس والعفة بين طبقة العمال والزراع والحكام على السو

وبعد أن اكتشفنا ماهية العدالة على لوحة أكبر هى
الدولة، يستمر سقراط فى تصويرها على نطاق أصغر أ
الفرد. وهنا تنقسم الطبيعة الإنسانية أيضاً إلى ثلاث
تناظر بصفة عامة الطبقات الثلاث للدولة. فهناك النفس ا

=٧- الزهد فى الحياة الحاضرة، وعدم هياب الموت.

٨- سرعة الحاضر في التحصيل، والتميز بذاكرة حافظة.

٩- محبة الإتساق والجمال.=

وهى تماثل طبقة الحكام وفضيلتها الحكمة، وهناك النفس الغضبية وهى تناظر طبقة الحراس وفضيلتها الشجاعة، وهناك النفس الشهوانية وهى تناظر طبقة العمال والزراع وفضيلتها العفة. وتتوقف فضيلة العدالة فى الفرد كما فى الدولة على تمكين كل جزء من القيام بواجباته على الوجه الصحيح؛ فإذا تمكنت النفس الغضبية أن تقوم بواجبها أيضاً وذلك بعد التحلى بفضيلتى الشجاعة والعفة، وبعد الخضوع لفضيلة الحكمة النابعة عن النفس العاقلة لتحققت الفضيلة الرابعة وهى فضيلة العدالة. وليس من العدل أن نترك الإنسان لنفسه الشهوانية فقط أو لنفسه الغضبية وحدها أو لنفسه العاقلة وحسب، بل علينا أن نترك كل قسم يحقق

=يسأل سقراط غلوكون فى محاورة الجمهورية.

- أو يمكنك أن تجد عيباً فى عمل يتطلب ممن تعاطاه عن جدارة أن يكون ذا ذاكرة حافظة، سريع الخاطر، ذكى الفؤاد، حلو الشمائل، محباً وحليفاً للحقيقة والعدالة والشجاعة والعفاف؟

كلا. إن نابغة النقد نفسه لايمكنه أن يجد عيباً فى عمل كهذا.

- أفتتردد فى أن تعهد هذه الخلال فى إدارة مصالح الدولة، وقد أنضجها السن والتهذيب فأهلها لوظيفتها هذه (جمهورية أفلاطون. الكتاب السادس).

ويذكر أفلاطون أنه ما من دولة، ولا نظام، ولا فرد عليه أن يبلغ أو تبلغ الكمال مالم تلق مقاليد الحكم فيه إلى أيدى الفلاسفة (نفس المرجع- نفس الموضع- المترجم)

واجباته بشكل صحيح، حتى يكون هناك إعتدال وعدالة (١).

ومن ثم تصبح الفضائل أربعة عند أفلاطون، الحكمة للنفس العاقلة ولطبقة الفلاسفة الحكام، والعفة للنفس الشهوانية ولطبقة

---

(١) مزج أفلاطون نظريته السياسية بأخلاقه وفلسفته، وفيما يتعلق بنظرته الأخلاقية نجده يقرر أن ثمة فضائل أربع هي على التوالي: الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدالة، ولقد توصل أفلاطون الى هذه الفضائل من نظره في النفس الإنسانية، فهي تنقسم عنده إلى ثلاثة أجزاء، أولها النفس العاقلة، وثانيها النفس الغضبية، وثالثها النفس الشهوانية، ومركز النفس الشهوانية في أسفل البطن، ومركز النفس الغضبية في الصدر أو في القلب، بينما مركز النفس العاقلة في العقل.

ولقد اختص أفلاطون كل نفس من هذه النفوس الجزئية بفضيلة معينة، فالنفس الشهوانية هي أدنى النفوس، ولها فضيلة سلبية هي العفة وقوامها ضبط الشهوات ومحاربة الشطط والإسراف في الملذات، ونزع تعلق النفس بلذات الجسد تمهيداً لإدراك الحقيقة والخير، أما فضيلة النفس الغضبية فهي الشجاعة وقوامها إحتمال المكاره في سبيل إدارك الخير. والعفة والشجاعة فضيلتان تمهدان لفضيلة ثالثة هي فضيلة النفس العاقلة التي تسمى بالحكمة، ووظيفة الحكمة التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها، وقوامها تحديد النفع على أساس الطبيعة. ولولا الحكمة لفازت النفس الشهوانية وطغت وتبعتها النفس الغضبية صاغرة لاتستطيع فعل شئ.

ولقد شبه أفلاطون في محاورة فيدروس النفس بعجله يجرها جودان. إحداهما أسود جامح يرمز للشهوة، والثاني أبيض كريم يرمز للنفس الغضبية، أما الحوذي فهو يرمز للنفس العاقلة، وهو يوفق وينسق بين الجوادين.

وإذا أفلح العقل وفضيلته الحكمة في أن يوفق بين الجوادين لتحقق التوازن ـ

التجار والزراع، والشجاعة للنفس الغضبية ولطبقة الحراس أو الجند، أما فضيلة العدالة فتنجم عن إعتدال الإنسان وتركه لكل قوة من قواه أن تعمل دون قسر أو إهمال، وبالتطبيق على الدولة

= المنشود، وتحققت بالتالى العدالة، والعدالة تنشأ عند أفلاطون من خضوع النفس الشهوانية للنفس العاقلة، وهى بمثابة القوة الموحدة التى تستهدف إقامة الإتزان بين واجبات كل نفس جزئية وبين ماتقتضيه.

ويطبق أفلاطون نظريته الأخلاقية هذه على دولته أو مدينته، إذ أن الدولة أو المدينة الصالحة عنده يجب أن تكون حكيمة شجاعة عفيفة عادلة.

ومن هنا تصبح السياسة عند أفلاطون أخلاقاً موسعه، وكما تحتوى نفس الإنسان على ثلاثة نفوس جزئية، فإن المجتمع يتكون أيضاً من ثلاث طبقات وإن كان ذلك لايقضى على وحدته وهذه الطبقات الثلاثة هى :-

الطبقة الأولى : وهى أرفع الطبقات، وتمثل طبقة الحكام الفلاسفة الذين يوكل إليهم أمر الحكم وإدارة دفة البلاد بالعقل والحكمة.

الطبقة الثانية: وهى تلى الطبقة الأولى، وتمثل طبقة الجند أو المحاربين، ويكلف أفراد هذه الطبقة بالدفاع عن الدولة من الناحيتين الداخلية والخارجية. وينبغى لهم أن يتحلوا بالشجاعة فى الدرجة الأولى.

الطبقة الثالثة : وهي أدنى الطبقات، ويمثلها الصناع والتجار والزراع أى أنها تضم عامة الشعب ويوكل إلى أفراد هذه الطبقة أمر الإنتاج والسهر على تأمين الحياة النباتية والحيوانية. والعفة هى الفضيلة الأولى التى ينبغى أن يتحلى بها هؤلاء الأفراد.

أما العدالة فهى تقوم من الاتساق بين طبقات المجتمع الثلاث دون ماتدخل من طبقة فى شئون الطبقة أو الطبقتين الأخرتين أى «التزام كل بعمله الخاص، وعدم التدخل فى شئون غيره».

تتمثل العدالة فى قيام كل طبقة من طبقات المجتمع لما هى مؤهلة له فى ضوء الفضائل الأساسية.

وكما تخضع النفس الشهوانية للنفس الغضبية، وتخضع هذه الأخيرة للنفس العاقلة، كذلك فإن العمال يخضعون للمحاربين، والمحاربون يطيعون الفلاسفة الحكام، فالعدالة= فى الدولة تماثل العدالة فى الأفراد.

أما عن ربط أفلاطون نظريته السياسية بفلسفته، فهذا واضح، إذ الحاكم عنده فيلسوف يؤمن بالمثل وبالخير، ويتخذ من المعرفة الكلية زاداً معيناً. وهذا الفيلسوف تخضع له الدولة برمتها، ومن هنا قلنا أن أفلاطون ربط نظريته السياسية بالفضيلة (الأخلاق) وبالمعرفة (الفلسفة) أوثق إتباط (المترجم).

٣- الفضائل الاصلية

أطلق على الفضائل الأربع التى ذكرها أفلاطون فى جمهوريته فيما بعد إسم الفضائل الأساسية أو الأصلية، وكلمة أصلية مشتقة من الكلمة اللاتينية "Cardo" التى تعنى «المفصل» وبهذا المعنى تصبح الفضائل الأصلية فضائل ترتكز عليها الحياة الأخلاقية كما يرتكز الباب على المفصل أو المفاصل. ولقد أضاف فلاسفة القرون الوسطى إلى الفضائل الأربع الأصلية ثلاث فضائل ثيولوچية هى الإيمان والأمل والحب، بيد أن هذه الفضائل دينية أكثر منها دنيوية، وهى تتعلق بأمور تتجه نحو الله أكثر مما تتجه نحو الإنسان. ومن ثم تبقى الفضائل الأربع أساسية وأصلية كما هى، وكأعظم مكون للخيرية يجب أن نعطيه اهتمامنا الأكبر وهذه الفضائل هى:-

أ- الحكمة : دار نقاش طويل حول عبارة سقراط بأن «الفضيلة علم والرذيلة جهل» وحول رأيه عن الطبيعة الدقيقة للحكمة التى كان لها مكان كبير فى محاورته الجمهورية من حيث أنها سمة هامة من سمات الرجل العادل أو المستقيم. ولقد تم إجراء تمييز هام بواسطة السيكولوچيين المعاصرين بين الذكاء الذى هو موهبة

طبيعية وبين المعرفة المكتسبة من خلال الملاحظة والدراسة. ويظهر الذكاء الطبيعى من خلال قدرتى التحليل والتركيب، والعالم يستخدم التحليل إلى حد كبير أكثر من الفيلسوف الذى يستخدم التركيب وبخاصة فى محاولته رؤية الكون ككل. وهناك أيضاً تمييز بين القدرة النظرية والقدرة العملية، وفى حين يمتلك الميتافيزيقيون والرياضيون القدرة الأولى، يمتلك السماسرة قدرة عملية. لقد ركز اليونانيون وهم يصورون الرجل الحكيم فى كتاباتهم على القدرتين النظرية والتركيبية، وذلك رغم أن الحكيم اليونانى سقراط كان يتحلى بكل القدرات السابقة النظرى منها والعملى ، والتحليلى منها والتركيبى.

بيد أننا نلاحظ – وخلافاً لذلك القول – أن الشرير قد يكون عارفاً أو عالماً بكل ظروف جريمته ومن ثم يكون أعلم وأفضل من ذلك الشرير الذى لايعرف بمثل هذا القدر، كما أن هناك من هم أغنياء لدرجة سيطرة هذا الغباء عليهم الذي يظهرهم وكأنهم غير فضلاء بالمرة، ذلك بالإضافة إلى أن القدرة العملية قد تكون أكثر فائدة من القدرة النظرية بعكس ماذهب إليه الفكر اليونانى.

ولنا هنا أن نضع السؤال التالى: هل يمكن أن نعتبر الفرد فاضلاً من الوجهة الأخلاقية لأنه يمتلك ذكاءاً فطرياً أو يمتلك معرفة أكثر من غيره؟ الواقع أن الفيلسوف أو العالم لايحتاج لأن يكون

أفضل من الوجهة الأخلاقية من العامل غير المتعلم أو من الفلاح الأقل ذكاءاً. وهناك من يري أن سر الخير الأخلاقى مماثل لسر الوحى الدينى: قد يدركه الأطفال ويكون خافياً عن الحكماء والأذكياء.

غير أن هذه النظرة لاتتوافق مع وجهة نظر أفلاطون الذى رأى الحكمة فى أولئك الذين تدربوا طويلاً على الرياضات المعقدة والفلسفة والمنطق بهدف تطوير قدرات التفكير عندهم. وهؤلاء هم الذين وضعهم أفلاطون فى الطبقة العليا، طبقة الحكام الفلاسفة على نحو ما بينا، وهم أيضاً أكثر الناس أخلاقية وفهماً للخير وإدراكاً للعالم المثالى.

ولقد بينت الدراسات الحديثة أن مرتكبى الجرائم عادة مايكونون ذوى ذكاء أقل من غيرهم، وهذا يعنى أن مقداراً معيناً من الذكاء لابد أن يتوفر من أجل وجود حياة صالحة، وأن التخصص الضيق الذى يقتصر على دائرة أكاديمية ضيقة أقل درجة وشأناً من أولئك الذين يمتلكون ثقافة واسعة تضم تخصصهم وتخصصات كثيرة.

ب- الشجاعة : والشجاعة هى الفضيلة الثانية بعد فضيلة الحكمة عند أفلاطون، ويحتاج الإنسان الفاضل عند أفلاطون إلى الشجاعة كى يقاوم الخوف من الألم الذى يحيد بالإنسان بعيداً عن

الطريق الذى توجهه الحكمة إليه. وهناك على الأقل نوعان من الشجاعة :

١- **شجاعة إيجابية :** وهى تتمثل فى مجابهة المخاطر، دون اكتراث بالألم أو الخوف منه.

٢- **شجاعة سلبية :** وهى تتمثل فى الجلد وتحمل المعاناة والمكاره.

لم تكن فضيلة المثابرة ضمن الفضائل التى ذكرها اليونانيون، بيد أنها تعد واحدة من أهم الفضائل فى عصرنا الصناعى الراهن، لكن وعلى أى حال فالشجاعة من المنظورين الإيجابى والسلبى تعد فضيلة ذات صفة صالحة، وهى تعتمد مثل غيرها من الفضائل على الموهبة، وإن كانت تتصور خلال الممارسة والتدريب.

ومن الشائع تمييز الشجاعة الجسمية عن الشجاعة الأدبية أو الأخلاقية، والشجاعة الجسمية على نوعين:-

١- شجاعة تتمثل فى عدم الحساسية الطبيعية للألم أو الموضوعات المثيرة للخوف. وفى مثل هذا النوع من الشجاعة تصبح غريزة الهروب التى وصفها ماكدوجال غريزة ضعيفة، وتكون القدرة الذكائية والقدرة على التمثيل أقل من مثيلاتها عن الآخرين.

٢- شجاعة تتمثل فى الكرم أو العطاء، وهى شجاعة طبيعية أيضاً، لها قيمة أصلية.

وتختلف الشجاعة الجسمية عن الشجاعة الأخلاقية فى أن الأخيرة تتميز بالوعى الكامل للألم الذى يجب مواجهته عند التمسك بالمسار الصحيح أو الصائب ويختلف الناس عن بعضهم البعض فى أنواع الألم التى تسبب لهم الخوف، فبعضهم يخاف من الآلام الجسمية كألم الأسنان مثلاً، والبعض الآخر يخاف من عدم التوافق الإجتماعى، والنقد اللاذع، وجرح الكبرياء، والبعض الثالث (المتدينون والمتطهرون) يخافون تأنيب الضمير. وهناك آلام فى الحياة الأخلاقية يجب تحاشيها أكثر من مواجهتها، فليس على الإنسان أن يواجه آلام ضميره أو النعمة الإلهية بل إن عليه أن يتحاشى مايسبب هذه الآلام أو تلك النقمة.

جـ- **العفة** : يعتقد ماكنزى أن فضيلة العفة موازية ومتساوية لفضيلة الشجاعة. فكما أن الشجاعة هى الفضيلة التى يواجه بها المرء الخوف من الألم، فإن العفة هى الفضيلة التى يقاوم بها المرء مغريات الشهوة أو المتعة.ومن هنا يظهر أن العفة ليست فقط فضيلة سلبية تعمل على كبت الشهوات، بل إن لها جانبها الإيجابى كما لاحظ ذلك أفلاطون والذى يتمثل فى أن فضيلة العفة تستقى الإرشاد من العقل (وفضيلته الحكمة) بحيث يتم تحديد

مايجب أن يتم إشباعه والخطوط التى يجب أن يتخطاها المرء حتى يكون عفيفاً. والعقل يطلب من النفس الشهوانية الإعتدال الغير مقرون بالإثارة.

والعفة فضيلة تمنح الجمال للحياة الأخلاقية وتحجب التعصب، وتمنع أي مسعى غير معقول لخير فردى محدود، وتدعو إلى إشباع كل رغبة وطموح بدرجة ملائمة ومناسبة، وتحقق التناسب والإنسجام فى كل عمل مبدع.

ولذلك ليس غريباً مانجده عند اليونان من ربط بين الجمال والأخلاق فى وصفهم للرجل الصالح بأنه «جميل وخير»، يشبع رغباته إلى درجة محددة عن طريق العقل بما يتمشى مع الفضيلة السامية للحكمة. لقد حاول الإغريقيون القدامى تحقيق التوازن الدقيق بين الرغبات المتنازعة داخل كل فرد، وذهبوا إلي أن هذا لايمكن أن يتم إلا من خلال التوازن المنسجم من خلال إستخدام الإنسان لقواه العاقلة، وهذا يحتاج إلى تدخل العنصر الروحى نظراً لصعوبة الصراع الأخلاقى فى الفرد.والواقع أن سيطرة العقل يمنح الحياة الأخلاقية نوعاً من الكرامة، تلك الكرامة التى يعبر عنها المصطلح اليونانى αωφροσυμη والتى ترجمت إلى اللغة الإنجليزية بالمصطلح Temperance المعبر عن العفة بكل صفائها وتهذيبها، والتى يظهر منها معنى الإعتدال الذى عبرت

عنه العبارة « لاتفرط فى الإستقامة، ولاتخضع كلية للحكمة، لماذا تريد أن تدمر ذاتك؟ » وهذه العبارة مخالفة بالطبع لما جاء فى العهد الجديد « عليك بالجوع والعطش بعد الإستقامة ». إن هذا النوع الثانى من الصلاح يتطلب التضحية المتطرفة وهى من خصائص البطل أو القديس، بيد أن الإعتدال أجمل.

د- العدالة : تتميز فضيلة العدالة عن الفضائل الأصلية الأخرى فى أن لها بعداً إجتماعياً؛ إذ بينما تكون فضائل الحكمة والشجاعة والعفة فضائل فردية، نجد أن العدالة فضيلة أساسية للمجتمع وهناك مضامين معينة لمفهوم أفلاطون عن العدالة منها أن العدالة هى « القوة التى تجعل كل عضو فى الدولة يقوم بعمله » دون ضغط أو إكراه، وإن من واجب الحكام أن يعملوا على ألا يمتلك أمره مايخص الآخرين، أو أن يحرم مما يخصه هو، وهذا يشير بالتأكيد إلى التحرر من تدخل الغير فيما يخص الفرد. ومنها أيضاً الإعتراف بقدر من المساواة بين أفراد المجتمع، تلك المساواة التى تظهر من خلال الإعتراف بأن لكل فرد وظيفته التى يؤديها فى مجتمعه. والواقع أن الحرية والمساواة ليستا مجرد أعراف مفيدة لتطور المجتمع بل هما طبيعيان ويقومان على قانون الطبيعة؛ فالفرد يملك بالطبع حريته بالنسبة لعمله الخلاق، وإلا لأضحى دافعه الخلاق مكبوتاً، كما أنه يملك بالطبع المساواة التى تجعله

يعامل الكائنات الحية على أنها متساوية.

كما تتضمن العدالة بالإضافة إلى الحرية والمساواة مضمونا آخر أشار إليه بتلر وهو الضمير. فمن العدالة أن يكون الألم ملائماً للفعل الخاطئ، وأن تكون السعادة ملائمة للفعل الصالح.

وتختلف وجهات النظر الحديثة في العدالة عن بعضها البعض عندما تؤكد على مبدأ المساواة والإستحقاق. فالعدالة في تأكيدها على المساواة تعبر عن «أن كل واحد واحد وليس أكثر من ذلك» ولو تم تطبيق هذا فقط على توزيع السلع، فسيكون ذلك مطابقاً للعدالة التوزيعية عند أرسطو. والعدالة في تأكيدها على الإستحقاق يمكن أن نقررها في القول بأن من العدالة أن نقدم لكل إنسان بقدر مايمتاز به أو مايستحقه أو بالقول بأن العدالة أن ينال كل فرد حسب عمله. وهذا المبدأ يرتبط تقريباً بعدالة أرسطو التوزيعية.

والإختلاف واضح بين هاتين النظرتين، فالعدالة بمعنى المساواة تؤكد على الصفة الطبيعية من حيث أن كل إنسان مساو لكل إنسان آخر، وهو لايزيد عن مجرد واحد. أما العدالة بمعنى الاستحقاق فلا تؤكد الصفة الطبيعية وإنما على درجة التميز أو الإستحقاق، ومن ثم نجد هنا ابتكاراً لمبدأ المساواة المطلقة التي عبرت عنها وجهة النظرة الأولى، إن مبدأ المساواة يتطلب توزيعاً متساوياً للاشباعات بين كل الأفراد، بينما يرى مبدأ الإستحقاق

أنه من الصواب تقديم إشباعات معينة للمستحقين فقط بحيث يجب منع هذه الإشباعات على الذين لايستحقونها.

ولقد توسط راشدال بين مبدأ المساواة ومبدأ الاستحقاق وذلك بتقديمه لمبدأ جديد أسماه مبدأ الاعتبار المتساوى، فما للفرد حق فيه ليس هو النصيب المتساوى من الخير العام، ولكن المساواة الاعتبارية له وللآخرين ولقد ذهب Stace وبصورة مماثلة إلى القول بأن العدالة تتطلب بألا يكون هناك أى إختلاف فى معاملة الأفراد كأفراد؛ فالعدالة لاتنكر وجود إختلافات طارئة أو خارجية بين الأفراد مثل إحتياجهم وقدراتهم، أو أنه يجب معاملة الناس معاملة مختلفة بسبب هذه الإختلافات ذاتها، بيد أننا يجب أن نفسر الاستحقاق تفسيراً واسعاً كى لايشتمل فقط على العمل الذى يؤديه الفرد ولكن على إحتياجاته لخير خاص وقدراته على إستخدام هذا الخير أيضاً.

والمجتمع الصالح الذى ينشد تحقيق العدالة فى أجلى صورها يقدم «ساقاً صناعية» لرجل فقد هذه الساق مهما كان لايستحق ذلك من الوجهة الأخلاقية ومهما كان المقدار الذى يقدمه للصالح العام ضئيلاً. والذى يقرأ اللغة اليونانية له الحق فى إستخدام معجم يونانى ونسخ من الكلاسيكيات اليونانية ولايكون مثل هذا

الحق لذلك الذى يقرأ الإيطالية مهما كان من جديته فى عمله. إن ما يؤكد عليه مفهوم العدالة هو أن هناك إعتبارات أخرى فى علم الأخلاق أكثر من الاستحقاق من أجل العمل، ويمكن رؤية ضرورة هذا الرأى بوضوع أكثر فى مذهب اللذة، حيث يستهدف الانسان تحقيق أكبر قدر من اللذة على ألا يسبب الألم للآخرين.

إن الفكرة القائلة بأن على كل إنسان أن يحصل على إحتياجاته توحى بفضيلة أخرى تقترن بفضيلة العدالة، وهى فضيلة الإحسان وتتوقف فضيلة الإحسان على إشباع حاجات الآخرين حتى ولو كانوا لايستحقونها، وذلك لأنه لما كان لايوجد توزيعاً مثالياً عادلاً للأشياء الصالحة، فلزم أن توجد فضيلة الإحسان كفضيلة أساسية فى الحياة الأخلاقية.

٤ - المفهوم الأرسطى للفضيلة

ذهب أرسطو(١) إلى أن الغاية الأخلاقية تتمثل فى أيدايمونيا

---

(١) كان أرسطو أدنى إلى الواقع من أفلاطون، فإن تحقيق الخير الذى يقتضي بحثه هو أمر ميسور فى حياتنا هذه الحاضرة. وإذا كان أفلاطون قد رفض عالم الحس والواقع، فإن تلميذه الذى لقب بالمعلم الأول، كان يميل إلى الواقع، وينفر من عالم الغيب والمثل الأفلاطونى، ويتمسك بدنيا التجربة الإنسانية.

ولاشك في أن منهج أرسطو يختلف كل الإختلاف فى أبحاثه الخلقية وغيرها عن منهج أستاذه أفلاطون فإذا كنا نحدد مذهب ومنهج أفلاطون بقولنا بأنها كانت فلسفة عقلية تصورية مثالية، فإن فلسفة أرسطو كانت عقلية تصورية واقعية، أى أن أرسطو قد أنزل الفلسفة من السماء إلى أرض الواقع. والحق يقال أن أرسطو هو أول من جعل للعلوم العملية وهى الأخلاق والسياسة والإقتصاد طابعاً علمياً وفلسفة دقيقة منظمة.

فأرسطو هو أول من جاهر بأن الأخلاق علم عملى يهدف إلى تحقيق غاية، بدون هذه الغاية يستحيل على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف. ومن هنا أخذ أرسطو يبحث عن غاية الحياة، فتوخى الكشف عن الغاية القصوى التى لاتكون أداة لغاية أبعد منها، ومن ثم تتجه إلى تحقيقها أفعال الإنسان وتكون قيمتها فى ذاتها وليست خارجها، فتوصل إلى الخير الأقصى الذى يجب أن نختاره لذاته لا لغاية أبعد منه لأنه يكفى وحده لإسعاد الإنسان، والسعادة كما تصورها أرسطو ترتبط بالأسلوب الخير.

من هذا يتضح أن علم الأخلاق ينظر فى أفعال الإنسان بما هو إنسان، وينظر إليها على هذا الإعتبار والانسان مدنى بطبعه، ولتدبير المدينة علم خاص هو=

"Audaimonia" التى ترجمت إلى الكلمة الإنجليزية Happiness والتى تعنى السعادة. ثم قرر أن «إيدايمونيا» تتوقف على ممارسة

= علم السياسة. فكما أن الفرد جزء من المدينة، فإن علم الأخلاق جزء من العلم السياسى. وعلم السياسة هو رأس العلوم العملية جميعاً.

نظرية أرسطو فى الخير الإنسانى

لاشك فى أن فلسفة أرسطو تتصل إتصالاً وثيقاً بفلسفة سقراط أكثر من إتصالها بفلسفة أستاذه أفلاطون. ولكن أرسطو يختلف عن كل منهما فى أنه يضع لنا نظرية ذات صيغة واقعية تعليمية جدلية، فبينما يعتبر الاستقراء السقراطى خاصية متميزة فى محاورات أفلاطون، فإن منهجه المثالى فى علم الأخلاق يعتبر منهجاً إستنباطياً محضاً. فأفلاطون قد إقتنع بالتسليم بأن الذوق العام - أو الحس المشترك بين الناس - وهو الذى يمهد الطريق للعقل لكى يرتقى إلى معرفة الخير المطلق أو يقدم له نقطة البدء التى يسير منها إلى المعرفة، وعن طريق هذه المعرفة وحدها- كما يقول أفلاطون- تدرك المعانى الكلية للخيرات الجزئية إذا كان حقيقياً أم لا.

أما أرسطو فقد إستبعد في مجال علم الأخلاق مذهب أفلاطون التجريدى، وأبقى من تعاليم أفلاطون المنهج السقراطى الأصيل فى إستقراء الرأى العام وتحقيقه- ويرى أرسطو أن أهم عنصر فى الحياة الخيرة عند عامة الناس يقوم فى فعل الخير، كما يحدده تصور الكمالات الخلقية المختلفة. وعندما فصل أرسطو فى عرض هذه الكمالات قدم خلال عرضه ملاحظته التحليلية الخالصة للشعور الخلقى الشائع فى عصره، وهو يرى أن الحقيقة الخلقية تدرك عن طريق المقارنة الدقيقة لآراء خلقية معينة، كما أن الحقيقة الفيزيقية تدرك باستقراء مشاهدات فيزيقية معينة. ولما كانت أحكام الناس بصدد الخير والشر تختلف ويتعارض بعضها مع البعض، تلاشى الأمل فى إدراك الموضوعات الأخلاقية فى وضوح تام ويقين مؤكد، وهذا التأمل ينتهى بنا إلى إغفال وجهات النظر المتعارضة=

النفس لما يتفق مع الفضيلة.

ولكى نضع الأمر وفق المصطلحات الأرسطية نقول أن

= والتوفيق بين سائرها، وسيمدنا فى الجملة ببقية من الحقيقة الخلقية تكفى من الناحية العلمية. وهذا التمسك بالذوق العام- وإن كان ينطوى على بعض التضحية بما فى وصف أرسطو للفضائل من عمق وكمال، فأنه أجدى فى الوقت نفسه على هذا الوصف من الناحية التاريخية، إذ يجعله خليقاً بالنظر بإعتباره تحليلاً للمثل الأعلى الشائع للحياة العادلة الخيرة عند الإغريق.

أما منهج العلم فيجب أن يناسب موضوعه. فإذا نحن صرفنا النظر عن الأسس الطبيعية للأخلاق، وجدنا الأخلاق مختلفة متغيرة جداً، بحيث قد تبدو صادرة عن العرف لا عن الطبيعة. ويشاهد مثل هذا الاختلاف أيضاً فى الخيرات التى يسعى الناس وراءها. فما أكثر مايلحقهم من الأذى، بعضهم تهلكهم الثروة، والبعض تهلكه الشجاعة. لذا كان العلم من أعقد العلوم، ومن أقلها إحتمالاً للضبط، ومن أكثرها إقتضاء للخبرة والحنكة. فالمنهج المناسب هو الذى يصعد إلى المبادئ أى المنهج الاستقرائى، لا الذى يصدر عنها أي المنهج القياسى، ذلك لأن المعانى الخلقية معقدة متغيرة، وليس من اليسير كشف العلة فيها، وليس علم الأخلاق عند أرسطو علماً نظرياً يمكن أن يودع الكتب ويعلم دون أن يتحقق بالفعل، بل العلم الحاصل فى العقل مع حسن إعتبار الظروف ومطاوعة الإرادة وخضوع الشهوة والاستعداد القريب للعمل. ولهذا يجب أن يكون الإنسان على شئ من الفضيلة ليصير فاضلاً. ومن هذا المنطلق يضع أرسطو فى كتبه الأخلاقية كثيراً من الوصف والتصوير - إلى جانب الاستدلالات الفلسفية- وذلك من أجل التشويق والحث على المحاكاة، فإن الوصف وسيلة للتهذيب، أفضل من المبادئ وبخاصة إذا كانت هذه المبادئ قلقة ومضطربة وغير قائمة على أساس كما هى عند الكثيرين

ومعرفة الخير الأعظم هى الغاية العظمى للانسان، الذى يتوقف عليه توجيهه=

الإيدايمونيا هى الغاية أو العلة الغائية للحياة الأخلاقية، بينما تكون الفضيلة هى الصورة أو العلة الصورية للحياة الأخلاقية.

= الحياة. ويذهب كافة الناس إلى أن هذا الخير الأنسانى الأعظم والأقصى هو السعادة. ولكن ماهو نوع هذه السعادة وماهو موضوعها ؟ لاشك فى أن الناس يختلفون فى فهم هذه السعادة، وهم إنما يحكمون عليها عادة بحسب السير وهى ثلاث :-

١- سيرة اللذة .

٢- سيرة الكرامة السياسية .

٣- سيرة النظر أو الحكمة .

أما اللذة فهى غاية العبيد والبهائم، وهى حياة العوام الأجلاف، إلا أنه يجب النظر فيها وإعتبارها نوعاً من الخيرات، وذلك لأن كثيراً من أهل المناصب يطلبونها هم أيضاً.

وأما الكرامة السياسية فيقبلها الممتازون النشيطون، ولكنها فى الحقيقة متعلقة بالذى يوليها أكثر منها بالذى يتقبلها، وكم من رجل رفعه الناس ثم أسقطوه. والخير يجب أن يكون ذاتياً لايمنح ولاينتزع، ثم أن طالبها يريدها ليقتنع بفضله، فهو يطلب التكريم من العقلاء ومن أهل بيئته، وبطلبه لفضل أى كمال لايكف، لكنها قد تنزل بصاحبها المحسن وتنتابه الآلام، فتنغص عليه سعادته.

إذن يجب أن نتساءل هنا بعد هذا كله، ماهو خير الانسان؟ إن أفلاطون قد أوضح أن السعادة إنما تتحقق بتأمل الخير الأعظم والاتحاد به. أما السعادة عند أرسطو فهى تبقى معلقة لأنه لم يعين لها موضوعاً كفوءاً كما فعل أفلاطون فالفلسفة الخلقية لاتبحث فى خير الإنسان من حيث هو صاحب مهنة أو حرفة معينة مثل أن يكون نجاراً أو طبيباً أو فلاحاً، بل من حيث هو إنسان، وإذن=

لقد حدد أرسطو الفضيلة بأنها عادة الإختيار أو الخاصية التى تكمن فى ملاحظة التوسط أو الإعتدال (طبقاً لظروف الفرد محل النظر) كما هى محددة بواسطة العقل، أو كما يحددها الفرد الفطن

= معرفة الخير الأعظم هامة وضرورية (أنظر:تاريخ الفكر الفلسفي-الجزء الثانى للدكتور محمد على أبو ريان. وأنظر أيضا: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية).

ويجب أن يتوفر فى الخير الأنسانى شرطان:

١ - الأول أن يكون غاية قصوى أو وسيلة لغاية أبعد.

٢- الثانى أن يكون كافياً بنفسه، أى كفيلاً وحده بأن يسعد الحياة دون حاجة لغيره.

وهذان الشرطان متحققان فى السعادة، فإن الخيرات الأخرى إنما يطلبها الناس لأجل السعادة ولايطلبون السعادة لشئ آخر، فالسعادة هى الخير. فما نوع هذه السعادة عند الإنسان؟ لاشك فى أن لكل موجود وظيفة يؤديهاويقوم كمال الموجود أو خيره فى تمام تأدية وظيفته. وللإنسان بما هو إنسان وظيفة خاصة يمتاز بها عن سائر الموجودات، ليست هى الحياة النامية ولا الحياة الحاسة، ولكنها الحياة الناطقة- وعلى هذا الأساس، يقوم خير الإنسان بمزاولة هذه الحياة على أكمل حال، أى أن السعادة فى عمل النفس الناطقة بحسب كمالها، والسعادة ليست فى فعل يوم واحد، ولامدة قصيرة من الزمان.

وهذه النتيجة التى وصل إلى أرسطو بالاستدلال، هي مطابقة للآراء الشائعة بين العامة والفلاسفة أيضاً. ذلك بأن الخيرات تقسم عادة إلى خيرات خارجية وخيرات النفس، وخيرات الجسم، مع إعتبار خيرات النفس أكثر تحقيقاً لمعنى الخير، ويعترف أرسطو بأن السعادة لاتكتمل إلا بضرورة النجاح الخارجى، فمن العسير أن يصنع الإنسان الخير إذا كان معدما، وأن الأصدقاء والمال والنفوذ=

بصورة عملية.

الفضيلة إذن عند أرسطو عادة للفعل في المحل الأول، وصفة

= السياسي وسائل إلى أفعال كثيرة ثم إن الحسب، والذرية السعيدة، وجمال الخلقة، هي عناصر للسعادة إن عدمت أفسدتها، إذ ليس يمكن أن يكون إنسان تام السعادة وهو كريه الصورة، أو وضيع الأصل، أو وحيد أو ليس له بنون وأشد وطأة على السعادة فجور الأبناء أو الأصدقاء أو موتهم إن كانوا صالحين. ولقد ميز أرسطو بين العناصر الجوهرية والعرضية للسعادة. وقصر السعادة على خير النفس باعتباره خير الإنسان بما هو إنسان، مع تقدير للخيرات الجسمية والخارجية كسائر اليونان.

نظرية أرسطو في الفضيلة :

لاشك في أن موقف أرسطو في الفضيلة يرتبط كل الإرتباط بمفهومه عن السعادة التي تقوم على العقل والنفس فلما كان الإنسان يجمع بين الحيوانية والإنسانية، كانت الفضائل نوعين أو صنفين : صنف يتمثل في التغذى والحس وصنف يتمثل في حياة التأمل والنظر المجرد. وتقوم فضيلة الصنف الأول في إخضاع الشهوات والأهواء لسلطان العقل. أما حياة التأمل فهي أسمى بكثير.. إنها ترتفع بالإنسان حتى تضعه تحت عرش الله، ذلك ان حياة الله فكر محض وتأمل خالص.

وعلى هذا الأساس تعتبر الفضائل عند أرسطو صنفين: فضائل خلقية وأخرى عقلية. والفضائل الخلقية تتكون بالتربية والتعود، وتنشأ الفضائل العقلية عن طريق التعلم ومن أجل هذا وجب على المشرع أن يروض مواطنيه على تعود العادات الطيبة، لأن الفضائل إنما تكتسب بالمران والتعود ، وعندئذ تقترن مزاولتها بالإحساس بالمتعة. بل إن الفضيلة لاتكون فضيلة إلا متى أصبحت عادة تصدر عن صاحبها في يسر وسهولة حتى يجد في مزاولتها لذة، ومن وجد في مباشرة الفضيلة مشقة أو عناء فإن ذلك يدل على عدم إستخدام الشخص لعمل=

شخصية فى المحل الثانى، ومن ثم فالفضيلة ليست مجرد عادة، بل هى عادة الإختيار. ولقد حدد أرسطو الإختيار بأنه الرغبة المتقدة

= هذه الفضيلة، فاللذة ترشد إلى الفضيلة وتقترن بها، وهكذا تبدو قيمة اللذة وصلاحيتها كأداة للتربية والتهذيب.

ويحدد لنا أرسطو مذهبه فى الفضيلة عندما يؤكد أن الأشياء التى نجنى منها الخير قد تضرنا حين نستعملها بأفراط أو تفريط. فالغذاء المفروط، والغذاء غير الكافى، يمنعان الصحة على السواء. أما الغذاء فأنه يعطى الصحة وينميها وهكذا يتحدد موقف أرسطو فيما يسمى بالوسط الذهبى، فكل فضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة؛ فالشجاعة وسط بين التهور والجبن. والشجاعة حالة تختص بالنفس، فأن الإفراط فى التعرض للمخاطر يجعل الإنسان متهوراً وقلة التعرض لها يجعله جباناً، وكلاهما يمنع الشجاعة التى إنما تنشأ وتبقى وتنمو بالممارسة المعتدلة للخطر. والممارسة شرط نمو الملكة واستقرارها فى الفضيلة وفى كل فن. والرجل الشجاع هو الحاصل على كمال الشجاعة، وهو أقدر سيطرة على أفعاله. فليست توجد الفضيلة حقاً إلا إذا صارت ملكة أو عادة، وصدرت عن الملكة بمثل مايصدر به الفعل عن الطبيعة من سهولة.

وإذا كانت الفضيلة ملكة، فإن ذلك يستتبع إلى جانب أنها كيفية للفاعل، فهى أيضاً كيفية للفعل. فالفضيلة تتطلب، علاوة علي العلم وقبل كل شئ، أن يحقق الفاعل فى نفسه شرطين آخرين هما: إستقامة النية أى اختيار الفعل لذاته، ثم المثابرة أى أن يصدر الفعل عن ملكة ثابتة. وليست الفضيلة وسطاً حسابياً كما يظن بعض الذين إنتقدوا مذهب أرسطو، فالكرم ليس وسطاً حسابياً بين الإسراف والتقتير، بل هو أقرب الى الإسراف منه إلى التقتير، وكذلك الاعتدال وسط بين الغرور والمسكنة أو المذلة، والتواضع وسط بين الخجل وإنعدام الحياء، والدعابة وسط بين المجون والفظاعة.

فالوسط هنا وسط إعتبارى يتغير بتغير الأفراد والظروف التى تحيط بهم، والعقل وحده هو الذى يعين هذا الوسط مع مراعاة ظروفه. بل إن من الأفعال=

فى الأشياء التى فى قوتنا بعد إعتبارها بواسطة العقل. وطبقاً لهذا فإن الإختيار هو بمعنى ما إختيار حر، لأنه يتعامل مع الأشياء التى فى طاقتنا أو قدرتنا، وحينما يتكرر مثل هذا الإختيار يتحول إلى عادة الفعل التى نطلق عليها إسم الفضيلة، فاختيار عمل يؤدى إلى مواجهة الألم، يصبح هو فضيلة الشجاعة إذا تكرر وأصبح عادة.

قرر أرسطو أن الفضيلة وسط بين رذيلتين ، فالشجاعة وسط بين الجبن والتهور، بيد أن هذا الوسط ليس وسطاً حسابياً، بل هو وسط إعتبارى يتوقف على موقف الفرد وظروفه؛ فشجاعة الجندى ينبغى أن تكون أقرب إلى التهور منها إلى الجبن، بعكس رجل السياسة مثلاً وهذا الرأى الأرسطى يتوافق مع التأكيد الإغريقى على أفكار التناسب والسيمترية والإنسجام، كما يتفق مع فكرة أفلاطون عن العدالة والعفة. ولقد كان أفلاطون سعيداً عندما أظهر أسلوب إشباع كل رغبة أو شهوة بما يتفق مع التوجيهات التى تقدمها الحكمة للحياة العادلة ككل. إلا أن أرسطو أراد بصفة خاصة

= والإنفعالات ماليس له وسط كالسرقة والقتل والحسد ونحو ذلك مما يعتبر رذيلة.

وإذا كانت الفضيلة - كما قلنا من قبل - هى ملكة إختيار، فإن الاختيار صادر عن الإرادة. والفعل الإرادى هو الصادر عن معرفة ونزوع. فلا يجب أن تخضع أفعالنا لعامل الخوف، أو إتقاء شر أعظم، أو إبتغاء خير أعظم. (المترجم)

تحديد حدود كل فضيلة بصورة أكثر دقة وبذلك وبدلاً من ربط الإعتدال بالطبيعة الإنسانية ككل حاول تعيين مكان الاعتدال لكل فضيلة قائلاً أنه الوسط الذى يقوم بين رذيلتين متناقضتين.

ونحن معرضون طبقاً لهذا التصور الأرسطى أن نعتبر الفضيلة خليطاً بين رذيلتين، لكن بيرنت هارتمان ينكر هذا، ويرى أن الشجاعة ليست تركيباً من الجبن والتهور لكنها تجمع بين التبصر الحريص وبين تحمل القلب العنيد القوى وكلاهما حالتان جيدتان وفاضلتان فى العقل.

ويتم تحديد الوسط العدل عند أرسطو بطريقين: الأول طريق العقل الذى يمكن توحيده بالمعرفة التى اعتبرها سقراط فضيلة، أو توحيده بالفهم الفلسفى الذى تطور بالتدريب الطويل على دراسة المنطق. والثانى طريق أصحاب الحكمة العملية.

إن حصيلة تعاليم الفلاسفة الإغريقيين عن الفضيلة يمكن التعبير عنها بلغة حديثة بالقول بأن الخير يتضمن وجهة نظر معينة يقبلها رجال الأخلاق بصفة عامة وهى أن الإنسان الذى يفعل الخير تحت تأثير باعث أو تحت ضغط خارجى لايمكن أن نطلق عليه أنه إنسان فاضل.



الفصل الثامن عشر
النظرية والتطبيق

١ - هدف الدراسة الأخلاقية.

٢ - علم حل المشكلات .

٣ - تأثير النظرية الأخلاقية على التطبيق .

٤ - سلطة المعيار الأخلاقى .

٥ - علاقة النظريات الأخلاقية المتنوعة بالتطبيق .

٦ - مقارنة بين الأخلاق والمنطق .

٧ - خاتمة (نتائج الفصل)



١-هدف الدراسة الأخلاقية

هناك وجهات نظر ثلاث تتعلق بموضوع هدف الدراسة الأخلاقية وهى :-

١- تؤكد وجهة النظر الأولى أن علم الأخلاق هو دراسة نظرية صرفة تستهدف فهم طبيعة الأخلاق دون أن يكون لها أي تأثير على سلوك دارسيها، فلقد أنكر برادلى مثلاً إمكانية الأخلاق فى مدنا بقاعدة كلية وقانون عام لكل حالة ممكنة، ورأى أن علم حل المشكلات الذي يستهدف تطبيق المبادئ الأخلاقية على حالات الشك في خبرتنا العملية غير مقبول.

٢- وتؤكد وجهة النظر الثانية على أن الغرض الأساسى من الأخلاق هو التأثير على سلوكنا الواقعى. ولقد جعل مور علم حل المشكلات «الهدف» الرئيسى من البحث الأخلاقى» وسلم بأن غرض الأخلاق هو تطبيق مبادئه كى يساعد الإنسان ويرشده ويعلمه فن الحياة.

٣- وتؤكد وجهة النظر الأخيرة والتى يؤيدها أغلب المفكرين أنه بينما تكون الأخلاق علماً نظرياً أساساً يهتم بكشف الحقيقة فى الأمور الأخلاقية فيجب أن يبقى فى مسار البحث الأخلاقى نقداً

دائماً للمعايير الأخلاقية الموجودة ولذلك يصبح علم الأخلاق موضوعاً علمياً برغم طبيعته.

٢- علم حل المشكلات

ذكرنا في الفصل الأول أن علم حل المشكلات هو علم مشروع وممكن لكنه علم صعب للغاية، كما ذكرنا أنه إمتداد معقول لنطاق علوم الأخلاق فى المجال العلمى والتطبيق الإمبريقى، وهو بالتأكيد ميزة من مميزات دراسة الأخلاق: ميزة إخراج النظرية الصرفة إلى حيز التطبيق. والجانب التطبيقى علاوة على فائدته فى الحياة السلوكية، له فائدة أخرى وهى إكتشاف كفاءة ودقة صياغة المبادئ النظرية أو عدم كفاءتها، كما يكشف عن تناقض أو عدم تناقض بعض البديهيات الأخرى. مثل هذا الكشف لايتسنى لنا إلا عند التطبيق وأثناء الممارسة.

بيد أن هناك عدداً من الإعتراضات التى يمكن أن نوجهها إلى علم حل المشكلات هى :-

١- صعوبة المواقف الأخلاقية وتعقدها إلى حد لايمكن معه تحليلها. غير أن هذه الصعوبة لاتتعلق بالأخلاق وحدها، فعلم الطب يواجه بنفس الصعوبة لكنه يواجه تلك الصعوبات ولايستسلم لليأس أبداً.

٢- إن الأسلوب العملي لايقبل معالجة الحالات الخاصة، فالعلم

يعالج الكليات وهذا يتفق مع القول القديم « لاعلم لنا إلا بالكلى ». ويرد على ذلك بأن علم حل المشكلات لايعالج حالات فردية خاصة وإنما يعالج أنواع أو مراتب من الحالات.

٣- وإذا كان أصحاب حل المشكلات يعالجون أنواع أو مراتب من الحالات، فإنهم لايستطيعون معالجة حالات أخلاقية خاصة كل منها فريد فى حد ذاته ولايكرر نفسه. وقد يكون فى هذا مقدار من الصدق، لكن صاحب حل المشكلات سيؤكد على أن تلك الأفعال قد تتشابه مع بعضها البعض فى جانب معين بشكل يمكن معه تصنيفها.

٤- ومن المرجح أن يكون العقل المميز على صواب حينما يكتشف خطأ أو صحة فعل فى موقف معين بدون الحاجة الى الجانب التطبيقى أو الإمبيريقى.

٥- ويتطلب علم حل المشكلات من القائم به إدراكاً عريضاً لمبادئ علم الأخلاق، وخبرة واسعة بتفاصيل الحياة، وهذا أمر عسير لكنه ليس مستحيلاً.

٦- القائم بحل المشكلات يأخذ النظرة القانونية لعلم الأخلاق، ولكنه يميل إلى تجاهل الحرية أو الإبتكار التى تختص بالأشكال السامية العليا من الأخلاق.

٣- تأثير النظرية الأخلاقية على التطبيق

ينبغى أن نحاول الآن دراسة رأي ماكينزى القائل بعدم وجود أى تأثير من جانب النظرية الأخلاقية على القرارات الأخلاقية التى تتخذ حالة التطبيق.

بيد أن هذا الأمر ليس من الأمور السهلة، إذ من الصعوبة بمكان أن نقرر ما إذا كان التطبيق العملى يؤثر على النظرية، أو أن النظرية تؤثر على التطبيق، علماً بأن المشتغل بالأمور النظرية فى ميدان الأخلاق لايبدأ عمله من مبادئ مجردة يستنتج منها نظريته لكنه يبدأ بأفكار عامة وشائعة فى زمانه ومكانه، ويفحصها ويعدلها بما يتفق ومبادئ الإنسان وبديهياته، ويرتبها فى نظام نسقى. وبمعنى آخر فهو لايفترض معايير أخلاقية جديدة على الآراء الأخلاقية الموجودة ولكنه يستخلص تلك المعايير الأخلاقية من الآراء الموجودة ويقوم بنقدها وتعديلها، ومن المرجح أن تؤثر ظروف عصره وبلده ليس على نظريات الكاتب الأخلاقى فقط، بل أيضا على الآراء الأخلاقية الشائعة التى يبدأ منها بحيث يمكن القول بأن الكاتب الأخلاقى طفل كبير لعصره، يكون طفلاً وديعاً أحياناً مثل جون إستيوارت مل، ويكون متمرداً فى أحيان

ويدين الأفعال الطالحة، وينجم عن ذلك شعور بالسعادة أو الألم.

د- جزاءات دينية : كالإحساس بالسعادة حين قيامنا بأعمال تتفق مع القانون السماوى، وإحساسنا بالقلق والألم إذا خالفنا أوامر الله. هذا فى حياتنا الأرضية أما فى الحياة بعد الموت فلقد بينت الكتب السماوية أن هناك ثواباً وعقاباً.

ولقد أضاف جون استيوارت مل إلى هذه الجزاءات الأربعة جزاءاً خامساً هو «الجزاء الداخلى للضمير»، فاللذة تنبع من الإحساس بالواجب وينبع الألم من تأنيب الضمير.

وبديهى أن هذه الجزاءات على تنوعها كانت تستهدف فى نهاية الأمر إبعاد الناس عن فعل الشر وحثهم على فعل الخير، بيد أن أخطر هذه الجزاءات وأكثرها روعاً هو الجزاء الإجتماعى، جزاء الرأى العام.

غير أن هناك رأياً لقي الكثير من القبول وهو يتمثل فى القول بأن الرجل الذى يطيع القانون الأخلاقى خوفاً من الجزءات لايعد رجلاً أخلاقياً على الإطلاق، سواء أكان هذا الخوف خوفاً بالمعنى الدينى أو الإجتماعى أو النفسى. وأن فعلنا الصالح يكون عظيماً إذا لم ينجم عن خوف، بقدر ماينجم عن حب وتقدير.

٥- علاقة النظريات الأخلاقية بالتطبيق

سوف ننظر الآن فى ثلاثة آراء تناولت هذا الموضوع بالدراسة وهى:-

١- الرأى القائل بأن النظرية الأخلاقية ليس لها علاقة بالتطبيق، وهو رأى تمسك به الحدسيون الذين قرروا أن قرارات الوعى أو الحس الأخلاقى قرارات نهائية غير قابلة للتحليل، والحدسيون لايعترفون أصلا بوجود نظرية أخلاقية حتى يقرروا أن لها علاقة بالتطبيق، إن الأمر عندهم إدراك مباشر للخير بواسطة الحدس دون ماحاجة إلى نظر أو تطبيق.

٢- وهناك على النقيض من ذلك المذهب النفعى الذى يؤكد أنصاره تأكيداً متزايداً على علاقة النظرية الأخلاقية بالتطبيق. لقد قرر النفعيون أن الإنسان يتعلم من خلال الخبرة أى الأفعال يؤدى إلى أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس كما قدم عدد منهم أفكاراً إصلاحية ذات طابع إجتماعى وسياسى.

٣- وهناك علاوة على ذلك تراث أخلاقى متضمن بصورة أو أخرى فى فلسفة أرسطو، ويبلور هذا التراث فكرته فى نقطتنا

قيد البحث على النحو التالى: بينما تكون وظيفة الأخلاق هى كشف الحقيقة الأخلاقية، فإن فعل الكشف ذاته يرتبط ويؤثر فى الجانب التطبيقى بإزاحة التناقضات وزيادة الوعى.

٦- مقارنة بين الأخلاق والمنطق

تفترض وجهة النظر النقدية أن ثمة تشابها وثيقاً بين وظيفتى المنطق والأخلاق، فكما أن الناس يستطيعون التفكير الصحيح دون أن يدرسوا المنطق، فهم يستطيعون كذلك أن يعيشوا حياة خيرة بدون دراسة الأخلاق. وكما أن من شأن المنطق إكتشاف المبادئ التى يتم التفكير السليم على أساسها، كذلك يكون من شأن الأخلاق إكتشاف المبادئ التى يتم على أساسها الفعل السليم أو الصالح. وكما أن التدريب على موضوعات المنطق يمكننا بصورة أكبر من ملاحظة الزيف فى تفكيرنا وتفكير الآخرين، كذلك يمكننا التدريب على موضوعات الأخلاق من رؤية العيوب فى سلوكنا وسلوك الآخرين، وفهم الطبيعة البشرية من الجهة الأخلاقية فهما أعظم.

بيد أن المشتغل بالأمور المنطقية إذا كان حاد الذهن، قد يستخدم مهارته فى خداع الآخرين بمجادلات سوفسطائية، وحجج خادعة، وهنا يكون المنطق بعيداً عن الأخلاق. كذلك يجب أن نذكر أن مايباعد أيضاً بين المنطق والأخلاق هو قول راشدال بأن المنطق

ليس له مادة وموضوعاً يخصه بينما للأخلاق موضوعها الذى يخصها وهو « الأفعال الطوعية أو الإرادية ».

٧- خاتمة (نتائج الفصل)

للنظرية الأخلاقية تأثيرها الكبير على التطبيق الأخلاقى، على الرغم من أن هذه النظرية قد تتأثر بدورها بتلك التطبيقات العملية. ويمكن دراسة علم حل المشكلات بأسلوب علمى، على الرغم من خطورة تلك الدراسة التى تنحو بصاحبها نحو التفاصيل وتغرقه فيها، ومن ثم تجعله يبتعد عن المبادئ الأخلاقية.



قراءات مختارة لفصول
الكتاب



الفصل الأول
طبيعة علم الأخلاق

J. S. MacKenzie : Manual of Ethics. Introduction

J. H. Muirhead : Elements of Ethics.

G. E. Moore : Philosophical Studies (The Nature of Moral Philosophy).

G. E. Moore : Principia Ethica. Chapter I.

J. Laird : A Study in Moral Theory.

G. C. Field : Moral Theory.

H. W. B. Joseph : Some Problems in Ethics.

P. H. Nowell-Smith : Ethics. Chapter I.

الفصل الثاني
تطور النظرية الأخلاقية

H. Sidgwick. Outlines of the History of Ethics for Englishs Readers.

Rogers. Short History of Ethics.

S. Ward. Ethics - An Historical Introduction (World's Manuals).

C. D. Broad. Five Types of Ethical Theory (Concluding Chapter).

Mary Warnock : Ethics since 1900.

الفصل الثالث
تطور المستويات الأخلاقية

E. Westermarck. The Origin and Development of the Moral Ideas.

J. Dewey and J. H. Tufts. Part I, Chapters 2 to 5.

L. T. Hobhouse. Morals in Evolution.

M. Ginsberg. Moral Progress (Fraser Lecture).

W. Trotter. Instincts of the Hard in Peace and War,

J. Ladd. The Structure of a Moral Good.

الفصل الرابع
علم الأخلاق والميتافيزيقا والدين

Plato. Euthyphro.

H. Rashdall. theory of Good and Evil. Book III, Chapters1 and 2.

A. E. The Faith of a Moralist.

De Burgh. The Relation of Morality to Religion.

H. Berson. The Two Sources of Morality and Religion.

R. B. Braithwaite. An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief.

الفصل الخامس

لغة الأخلاق

It is Difficult to understand the contemporary situation in ethics without some Knowledge of recent trends in non-moral or general philosophy and logic. The direct way to grasp of these lies through the work of such influential writers as A.J. Ayer (Language, Truth, and Logic, 1936), J.L. Austin (most of whose published work is to be found in the post war volume of the Aristotelian Society); P F.

Strawson (articles and two books. An Introduction to Logical Theory, 1952, and Individuals 1952), Ludwig Wittgenstein (Philosophical Investigations, 1954). There are also three useful collections of papers edited by A. G. N. Flew. Logic and Language, first and second series; Essays on Conceptual Analysis.

Important works (mostly in chronological order) on specifically moral philosophy are :

A. J. Ayer. Language, Truth and Logic. Chapter VI. (1936).

C. L. Stevenson. "The Emotive Meaning of Ethical Trems"

(Mind, 1937; reprinted in Sellars and Hospers, and in A. J. Ayer. Logical Positivism).

C. L. Stevenson. "Persuasive Definitions" (Mind, 1938).

C. L. Stevenson. "The Nature of Ethical Disagreement"

(Feigle and Sellars, Readings in Philosophical Analysis; Edwards and Pap,A Modern Introduction to Philosophy; Munitiz, A Modern Introduction to Ethics).

A. J. Ayer. "On the Analysis of Moral Judgements"

(Horizon, Vol 20, 1949, PP 171-84, reprinted in Ayer's Philosophical Essays and in Munitz).

S. E. Toulmin. The Place of Reason in Ethics (1950).

J. O. Urmson, on Grading (Mind LiX, 1950, PP 145-69 Logic and Languge, second series.)

R.M. Hare: The Language of Morals (1952) (Review by R.B. Braithwait in Mind. LXIII, 1954, dp 249-62) P.H. Nowell-Smith Ethics (1954)

P. R. Foot. "When is a Principle a Moral Principle?"

(Proc. Ar. Soc, Supp. Vol. XXVIII, 1954, PP. 95-110).

P.R. Foot. "Moral Arguments' (Mind LXVII, 1958, PP. 502-513).

P. R. Foot. "Moral Beliefs' (Proc Ar. Soc., LXI, 1958-9, PP. 83-104).

Marry Warnock. Ethics since 1900(1960).

Thers is also a large collection of articles on various topics and representing different approaches in Sellars and Hospert. Readings in Ethical Theory (1952), a much smaller collection of more recent papers in A . I. Melden. Essay in Moral Philosophy (1958), and a splendid bibliography of both books and articles covering both general and ethical philosphy up to 1958 in A. J. Ayer's Logical Positivism.

الفصل السادس

الفرد والمجتمع

T. Hobbes. Leviathan.

J. - J. Rousseau. The Social Contract (With G.D.H. Cole's introd. in Everyman edit.).

J. S. Mill. On Liberty.

T. H. Green. Lectures on the Principles of Political Obilgation.

B. Bosanquet, The Philosophical Theory of the State.

J. D. Mabbott. The State and the Citizen.

I. Berlin. Two Concepts on Liberty.

S. I. Benn and R.S. beters. Social Principles and the Democratic State.

(Punishment).

B. Bosanquet. Some Suggestion in Ehtics. Chapter 8.

A. C. Ewing. The Morality of Punishment.

J. D. Mabbott. " Punishment" (Mind. XLVIII, 1939, PP. 152-67).

A. M. Quinton. "Punishnent" (Analysis, XIV, 1954, PP. 133-42 and in Laslett (Ed.) Philosophy, Politics and Society).

الفصل السابع
سيكولوجية الفعل الأخلاقي

(a) Psychology of Willing

W. McDOUGALL : INTRODUCTION TO SOCIAL PSYGLODOGY.

Shand: Foundations of Character.

J. A. Hadfield : Psychology and Morals.

B. Bosanquet : Psychology of the Moral Self.

F. H. Bdadley : The Definition of Will : in Collected Essays. Vol II.

G. Ryle : The Concept of Motivation.

G. E. M. Anscombe : Intention.

(b) Holding a Moral Principle.

H. J. N. Horsburgh : "The Criteria of Assent to a Moral Rule" (Mind, LXIII, 1954, PP. 345-58).

G.K. Grant : "Akrasia and the Criteria of Assent to Practical Principles" (Mind, LXV, 1956, PP. 400-7).

P. L. Gardiner : "On Assenting to a Moral Principle"

(Proc. Ar. Soc., LV, 1954-5, PP. 23-44)

(c) Freedom of the Will.

G. E. Moore : Ethics. Chapter 6.

W. D. Ross : Foundations of Ethics. Chapters 9 and 10.

A. J. Ayer : "Freedom and Necessity" (Polemic, 1946, also in Philosophical Essay).

C. A. Campbell. Is "Freewill" a Pseudo- Problem ?

(Mind, LX, 1951, also in Edwards and Pap, A Modern Introduction to Philosophy).

A. C. MacIntyer. "Determinism" (Mind, LXVI, 1957, PP. 28-41).

J. L. Austin. "Ifs and Cans" (Proc. Brit. Acad., XLII; 1956).

A. Farrer. The Freedom of the Will.

S. Hook (Ed). Determinism and Freedom (a large collection of papers).

الفصل الثامن

سيكولوجية الحكم الأخلاقي

J. BUTLER. SERMONS. 1 and 2.

(C. D. Broad. Five Types of Ethical Theory. Butler.)

A. SMITH. THE THEORY OF MORAL SENTIMENTS.

(Selection in Selby-Bigge. British Moralists. Vol. 1.)

J. Martineau. Types of Ethical Theory.

(H. Sidgwick. Lectures on the Ethics of H. Green, Mr Herbert Spencer, and J. Martineau)

J. Laird. A Study in Moral Theory. Chapter 5.

W. D. Ross. Foundations of Ethics. Chapter 8.

الفصل التاسع

الحقوق والواجبات

J.S. Mackenzie.Manual of Ethics Book III, Chapters 2 and 3.

Hegel : Philosophy of Right (Trans: T. M. Knox).

J. Maritain. The Rights of Man.

H. L. A. Hart. "The Ascription of Responsibility and Rights' (Proc. Ar. Soc., XLIX, 1948-9, PP. 171-94; Logics and Language, First Ser.).

A. I. Melden. Rights and Right Conduct.

الفصل الحادي عشر

المعيار الحدسي

(a) Intuitionism.

H. J. Paton. The Good Will, PP. 153-45.

Sidgwick. Methods of Ethics. Book II.

Rashdall. Thery of Good and Evil. Book I, Chapters 4, and 6.

H. A. Prichard. "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? (Mind XXI, 1912; Prichard: Moral Obligation; Sellars and Hosper.)

A. C. Ewing : The Definition of Good.

(Cf. also the works listed under Chapter XII. The Standard as Value.)

Intuitionism has recently been subjected to a series of formidable criticisms, notably am.ong which are the following:

P. F. Strawson : "Review of Ewing's The Definition of Good" (Mind, LVIII, 1949, PP. 84-94).

P. F. Strawson: "Ethical Intutionism" (Philosophy, XXIV, 1949, PP. 23-33: also in Sellars and Hospers).

S. Hampshire: "Fallacies in Moral Philosophy"(Mind, LVIII, 1949, PP. 466-82).

S. E. Toulmin : The Place of Reason in Ethics. Chapter 2.

P. H. Nowell-Smith : Ethics. Chapters2,3, and 4.

(b) Moral Sense School:

Shaftesbury. Characteristics.

Shaftesbury. Inquiry Concening Virtue.

(Selecthin in Selby-Bigge. British Moralists. Vol. II)

F. Hutcheson. System Of Moral Philosophy.

F. Hutcheson. An Inquiry Concerning The Original Of our ideas of virtue or moral good.

(Selection in Seliby-Bigge. British Moralists. Vol II.)

D. Daiches Raphael. The Moral Sense.

C. D. Broad. "Moral Dense; Theories in Ethics" (Proc. Ar. Soc. XLV, 1944-45. also in Sellars and Hospers).

(c) Butlers's Theory:

J. Bulter : Sermons.

(Criticism by C. D. Broad in Five Types of Ethical Theory. and by A. E. Taylor in Mind, Vol XXXIX-cf. also A. Duncan Jones. Butler's Moral Philosophy (Pelican).

الفصل الثاني عشر

المعيار القانوني

(a) The Nature of Moral Laws

J. S. Mackenzie. Manual of Ethics. Book II, Chpter 3

J. Laird A Study in Moral Theory

H. Rashdall : Theory of Good and Evil.

(b) Morality a Necessaily involving Law.

E. A. Gellner: "Ethics and Logic" (Proc" Ar. Soc., LV, 1954-5 PP. 157-78).

R. M. Hare. Universalisability (Ibidem, PP. 295-312).

R. W. Hepburn and I. Murdoch. "Symposium. Vision and Choice in Morality" (Proc. Ar. Soc. Supp. Vol. Choice in Morality" Proc. Ar. Supp. Vol. XXX, 1956, PP. 14-58)

(c) The Law of Nature :

R. Hooker. Laws of Ecclesiastical Polity. Book I. Dalby. Catholic Concep of the Nature.

C. S. Lewis, Broadcast Talks.

Sir Frederick Pollock. "The History of the Law of Nature (In Essays in the Law).

A. P. d'Entèves. Natural Law.

Margaret MacDonald, "Natural Rights" (Proc. Ar. Soc., XLVII, 1946-7 PP. 225-50, also in Laslett [Ed.] Philosophy, Politics and Society).

S. Clarke. Discourse Upon Natural Religion.

Selection in Selby-Bigge. British Moralists. Vol.II.)

S. Clarke. The Being and Attributes of God.

(d) The Law of Reason.

H. J. Patton. The Good Will.

Wollaston. Religion of Nature Delineated.

(Selection in Selby-Bigge. British Moralists, Vol.II.)

(c) **Kant :**

Kant : Critique of Practical Reason and Other Works on The Theory of Ethics. Trans. T. K. Abbot.

L. W. Beck. Commentary on Kant's Critique of Practical Reason (Chicago, 1960.

S. Korner. Kant (Pelican).

Sir David Ross. Kant's Ethical Theory (a short Commentary on the Groundwork).

H. J. Paton : The Categorical Imperative.

H. J. Paton : The Moral Law or Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals.

الفصل الثالث عشر

معيار اللذة

Plato : Philebus (in R. Hackfrth's trans. with commentary: Plato's examination of Pleasure).

J. Bentham : Introduction to the principles of Morals and Legislation (ed. with introduction by W. Harrison).

J. S. Mill :Utilitarianism.

J. S. Mill : Essay on Bentham.

D. Baumgardt. Bentham and the Ethics of Today.

C. D. Broad : Five Types of Ethical Theory (on Sidgwick).

H. Rashdall. The Theory of Good and Evil (for "Ideal Utilitarianism").

J M. Keynes. A Treatise on Probability (For a discussion of probability in the Utilitarian Calculus).

E. Albee: History of English Utilitarianism.

J. O. Urmson. " The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill" (Philosophical Quarterly, III, 1953, PP. 33-39).

John Rawls : "Two Concept of Rules" (Philosophical Review, LXIV, 1955, PP. 3-32).

الفصل الرابع عشر

المعيار التطوري

P. Geddes and J. A. Thomson. Evolution (Home University Library).

H. Spencer. Data of Ethics.

(Sidgwick. Lectures on the Ethics of T.H. Green, Mr Herbert Spencer, and J. Martineau.)

W.R. Sorley. Ethics of Naturalism.

T.H. Huxley. Evolution and Ethics.

J. S. Huxley. Evolution and Ethics (Romanes Lecture).

(Review by Professor C. D. Broad. Mind, N. S. Vol. LIII, P. 344.)

Leslie Stephen. The Science of Ethics.

S. Alexander. Moral Order and Progress.

S. Alexander. Natural Selection in Morals.

(International Journal of Ethics. Vol. II. No. 4.)

C. Lloyd Morgan. Emergent Evolution.

C. Lloyd Morgan. Life, Mind and Spirit.

L. A. Reid. Creative Morality.

·N. Berdyaev. The Destiny of Man.

H. Bergson. The Two Sources of Morality and Religion.

Pierre Teilhard de Chardin. THe Phenomenon of Man.

الفصل الخامس عشر

معيار الكمال

Aristotle. Ethics.

Hegel. Philosophy of Right (Trans T. M. Knox).

F. H. Bradley. Ethical Dtudies.

T. H. Green. Prolegomena to Ethics.

(H. Sidgwick: Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr Herbert Spencer, and J. Martineau.)

W. D. Lamon: Introduction to Green's Moral Philosophy.

A. E. Taylor : Prrblem of Conduct.

C. A. Campbell : Moral Intuition and the Principle of Self-Realization.

C. A. Campbel : "Moral Intuition and the Principle of Self-Realization" (Proc. Brit. Acad., 1948).

الفصل السادس عشر

معيار القيمة

J. Laird : Idea of Value.

G. S. Jury : Value and Ethical Objectivity.

G. L. Dickinson : Meaning of Good.

W. D. Ross : The Right and the Good.

W. D. Ross : The Foundation of Ethics.

G. E. Moore · Principia Ethica.

E. F. Carritt : Theory of Morals.

A. C. Ewing : The Definition of Good.

الفصل السابع عشر

الفضيلة

Plato. The Republic.

Nettleship. Lectures on the Republic Plato.

Aristotle. Nicomachenan Ethics.

H. Rashdall. Theory of Good and Evil. Book I, Cahpter 8 (on "Justice").

الفصل الثامن عشر

النظرية والتطبيق

I. S. Mackenzie : Manual of ethics. Book II, Chapter 7.

H. Rashdall : Theory of Good and Evil. Book III, Chapter 5.

B. Bosanquet : Some Suggestions in Ethics.

H. Samuel : Practical Ethics (Home University Library).

W. R. Sorley :The Moral Life and Moral Worth.

G. E. Moore. Philosphical Studies. (The Nature of Moral Philosophy)

محتويات الكتاب

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة
الفصل الحادي عشر	
المعيار الحدسي	

الفصل الثاني عشر

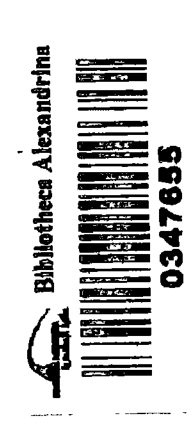
المعيار القانوني

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة






Bibliotheca Alexandrina
0347655